اسلام کا عدالتی نظام

مبنی بر ہدایہ

ناشران قرآن لمیٹڈ اردو بازار۔ لاہور

قیمت ۳۰ روپے

اِسلام کا عدالتی نظام

مبنی بر ھدایہ مرغینانیؒ

اخذ و ترجمہ

شیخ الحدیث مولانا محمد مالک کاندھلوی

و

مولانا محمد میاں صدیقی

کتابستان پیپر پراڈکٹس اُردو بازار لاہور

کتاب ـــ اسلام کا عدالتی نظام

عربی ماخذ ـــ ہدایۃ مرغینانی

مترجم ـــ شیخ الحدیث مولانا محمد مالک کاندھلوی

مدوّن ـــ مولانا محمد میاں صدیقی

مطبع ـــ زاہد بشیر پرنٹرز ٹیپ روڈ لاہور

ادارہ ـــ کتابستان پیپر پراڈکٹس اردو بازار لاہور

فہرست

بسم اللہ الرحمٰن الرحیم

مقدمہ

ہمارے ملک کا قیام اسلامی نظریہ کی بنیاد پر عمل میں آیا، برصغیر کی تقسیم اور مسلمانوں کی الگ آزاد اور خود مختار مملکت کے قیام کی اصل وجہ قائدین، علمار، اور عوام۔ سب کے نزدیک یہی تھی کہ مسلمان پوری آزادی کے ساتھ اس میں اسلامی قوانین کا نفاذ کر سکیں۔

اللہ کے فضل وکرم، اور برصغیر کے مسلمانوں کی قربانیوں کے نتیجے میں ۱۴۔ اگست ۱۹۴۷ء کو برصغیر ہند کی تقسیم عمل میں آگئی اور دنیا کے نقشہ پر پاکستان کے نام سے ایک آزاد وخود مختار مملکت کا وجود قائم ہوگیا۔

اس ملک کے بانی اور اولین قائد حضرت قائداعظم محمد علی جناح رحمۃ اللہ علیہ نے صاف لفظوں میں اعلان کیا کہ: اس ملک میں قرآن کا نظام نافذ ہوگا کیونکہ یہ ملک اسلام کے نام پر حاصل کیا گیا ہے۔

قائداعظمؒ صرف ایک برس بعد اپنے خالقِ حقیقی سے جا ملے اور اس طرح ان کے عہد اور اعلان کی تکمیل میں ایک ضعف پیدا ہوگیا۔ قرار دادِ مقاصد کی صورت میں اس سمت کچھ پیش رفت ہوئی مگر وہ عمل بھی ایک حد پر آکر رُک گیا اس صورت حال نے نفاذِ اسلام کی تحریک اور مطالبہ کو جنم دیا۔ ملک کے تمام علمار اور مشائخ اس تحریک کی روحِ رواں تھے، انہوں نے ہر دور میں برسرِ اقتدار طبقے پر یہ دباؤ قائم رکھا کہ وہ قائداعظم کے عہد کو پورا کریں، اور ان مقاصد کو عملی جامہ پہنائیں جن کی تکمیل کی خاطر یہ ملک معرضِ وجود میں آیا ہے۔ مگر افسوس اس آرزو کے بر آنے میں کہ یہاں اسلامی نظام نافذ ہو، او مسلمان اسلام کے زرین اصول کے مطابق زندگی بسر کر سکیں، کافی طویل انتظار کرنا پڑا۔ تقریباً چھ برس پہلے وہ ساعتِ سعید آئی کہ نفاذِ اسلام کے سلسلے میں حکومت فریق بننے کے

بجائے خود داعی اور محرک بن گئی۔

لیکن نفاذ کے عمل کا جب آغاز ہوا تو یہ افسوس ناک پہلو سامنے آیا کہ نفاذِ اسلام کے سلسلے میں جس بنیادی نوعیت کا علمی کام ہونا چاہیئے تھا، اور جس کے بغیر موجودہ حالات میں کوئی پیش رفت ممکن نہیں تھی، وہ کام نہ ہونے کے برابر ہے۔

ملک میں عملی طور پر اسلام کے نفاذ کے لئے ضروری ہے کہ متعلقہ اداروں کو اُن کے حدودِ کار کے مطابق ٹھوس علمی مواد بہم پہنچایا جائے۔ اس ضرورت کو محسوس کرتے ہوئے بعض افراد اور ادارے اس طرف متوجہ ہوئے اور انہوں نے ماضی قریب میں اُس کام کی ابتداء کی جسے اب اپنی انتہاء کو پہنچنا چاہیئے تھا۔

مجھے یہ عرض کرنے میں کوئی تامل نہیں کہ اس اہم کام کی ابتداء ملک کے عظیم علمی و تحقیقی ادارہ "ادارہ تحقیقاتِ اسلامی اسلام آباد" نے کی۔ ادارہ نے ماہرین قانون کی ضرورت کے پیشِ نظر فقہ اسلامی کے بنیادی مصادر سے اخذ و ترجمہ کرکے دو کتابیں حدود و تعزیرات پر شائع کیں۔ لاہور سے بھی بعض اچھی کتابیں شائع کی گئی ہیں اور امید ہے کہ اہل علم بہت جلد اس خلاء کو پُر کرنے میں کامیاب ہوں گے۔ اور اس طرح تلافیٔ مافات کر سکیں گے۔

زیر نظر مجموعہ بھی اسی سلسلہ کی ایک کوشش ہے قانون کے پیشہ سے وابستہ افراد کے لیئے اسی وقت سب سے اہم مسئلہ یہ ہے کہ وہ اسلام کے عدالتی سسٹم کو سمجھیں اور موجودہ عدالتی ڈھانچے کو اس کے مطابق ڈھالنے کی کوشش کریں۔ اس مجموعہ میں بھی فقہ اسلامی کی مستند اور بلند پایہ کتاب "ہدایہ" سے اخذ و ترجمہ کرکے تین اہم ابواب کو پیش کیا جارہا ہے۔ یہ تین اہم ابواب ہیں:

ادب القاضی، شہادت، اور دعوٰی،

انہی تین موضوعات کو آج کی اصطلاح میں "عدالتی سسٹم" سے تعبیر کیا جاتا ہے۔

ذیلی موضوعات قائم کر دیئے ہیں تاکہ پڑھنے والوں کو سہولت ہو۔ بعض مقامات پر تشریحات کا اضافہ کیا ہے۔ اس سے بھی مقصد یہی ہے کہ سمجھنے میں آسانی ہو۔

ترجمہ میرے برادر بزرگ مولانا محمد مالک کاندھلوی کا ہے، اس کی ایڈیٹنگ ناچیز نے کی ہے۔

ناشرانِ قرآن کے منتظمین خصوصاً محترم جناب بشیر قریشی صاحب اور جناب مسعود خان صاحب کا شکر گزار ہوں جنہوں نے ناچیز کی درخواست پر اس کتاب کی اشاعت کی ذمہ داری قبول کی اور اس سے قبل اسی سلسلہ کی ایک اور کتاب "اسلام میں حد سرقہ" شائع کی۔

اللہ تعالیٰ ہم سب کی کوششوں کو بارآور کرے اور اس ملک میں ہم نظام اسلام کی برکتوں کا مشاہدہ کر سکیں۔

آمین

اسلام آباد — محمد میاں صدیقی

۱۷ جمادی الثانی ۱۴۰۳ھ

قاضی کا تقرر کے طریق انتخاب اور اختیارات

فرمایا (امام قدوری ؒ نے) اور صحیح نہیں ہے کسی قاضی کا عہدہ قضا پر فائز ہونا جب تک کہ جمع نہ ہو جائیں شہادت[۱] کی تمام شرطیں اس شخص میں جس کو عہدہ قضاء سونپا جائے اور (اس کے علاوہ) وہ شخص اہل اجتہاد میں سے بھی ہونا چاہیئے۔

بہر حال پہلی شرط (قاضی کے لیے کہ شرائط شہادت اس میں پائی جائیں) اس لیے ضروری ہے کہ حکم قضاء شہادت کے حکم سے مستفاد اور حاصل ہے۔ کیونکہ شہادت و قضاء میں سے ہر ایک ولایت (اور سرپرستی) کے باب سے ہے (بایں معنی کہ ہر ایک کا قول دوسرے پر نافذ و جاری ہوتا ہے۔ خواہ وہ اس کو پسند کرے یا نہ کرے) اور ظاہر ہے کہ یہ شان ولایت و سرپرستی کی ہے تو اس وجہ سے جو شخص شہادت کا اہل ہوگا۔ وہی قضا کا بھی اہل ہو سکتا ہے۔ اور وہ تمام اوصاف جو اہلیتِ شہادت کے واسطے ضروری ہیں۔ وہی اوصاف اہلیتِ قضا کے واسطے بھی ضروری ہوں گے۔

اور فاسق (یعنی وہ گنہگار جس پر کسی قسم کی حد جاری نہ کی گئی ہو) قضا کا اہل ہے۔ (کیونکہ ایسے فاسق کی شہادت کا اعتبار کیا جا سکتا ہے، یہاں تک کہ اگر (بادشاہ کی طرف سے) اس کو عہدہ قضاء سونپ دیا جائے تو اس کا قاضی ہونا صحیح ہوگا۔ مگر یہ کہ مناسب نہیں ہے کہ فاسق کو عہدہ قضاء سونپا جائے جیسے کہ شہادت کے معاملہ میں کہ مناسب تو نہیں ہے۔ کہ قاضی فاسق کی شہادت قبول کرے لیکن اگر (قرائن کی وجہ سے اس شہادت کو صحیح سمجھتے ہوئے قاضی نے) قبول کر لیا تو اس پر فیصلہ جائز ہوگا۔ ہمارے نزدیک، اور اگر قاضی (اس وقت جب کہ عہدۂ قضا سونپا گیا) عادل تھا لیکن پھر وہ فاسق ہو گیا رشوت لے لینے کی وجہ سے، یا اس کے علاوہ کسی اور (معصیت کے ارتکاب کی وجہ سے، (مثلاً زنا یا شراب خمر) تو وہ (خود بخود) معزول نہیں ہوگا۔ البتہ اس بات کا مستحق ہو جائے گا۔ کہ اس کو معزول کر دیا جائے۔ یہی ظاہر مذہب (حنفیہ) ہے۔ اور اسی قول پر ہمارے مشائخ

---

[۱] وہ امور جو آداب قضاء اور شرائط اہلیت سے تعلق رکھتے ہیں ۱۲ [۲] عقل بلوغ اسلام حریت اور عدالت شرائط شہادت ہیں۔

رحمہم اللہ ہیں۔

امام شافعیؒ فرماتے ہیں کہ جائز نہیں ہے۔ فاسق کا قاضی ہونا جس طرح کہ ان کے نزدیک فاسق کی شہادت قبول نہیں کی جاتی۔ اور ہمارے تینوں آئمہؒ (امام ابوحنیفہؒ امام ابویوسفؒ اور امام محمدؒ) سے (بھی ظاہر روایت کے بالمقابل) نوادر میں یہ منقول ہے۔ کہ فاسق کا قاضی ہونا جائز نہیں ہے۔ اور بعض مشائخ نے یہ فرمایا کہ اگر فاسق کو پہلے ہی عہدہ سونپا جائے تو اس کا قاضی ہونا صحیح ہوگا۔ لیکن اگر عہدۂ قضا اس کو سونپا گیا تھا، اس حالت میں کہ وہ عادل تھا۔ (مگر بعد میں گناہ کے ارتکاب سے وہ فاسق ہو گیا) تو وہ فسق کی وجہ سے معزول ہو جائے گا۔ اس لیے کہ (ایسی صورت میں) جس کی طرف سے اس کو یہ عہدہ سونپا گیا، وہ اس کی عدالت پر اعتماد کیے ہوئے تھا۔ تو وہ راضی نہ ہوگا۔ کہ بغیر اس وصفِ عدالت کے وہ اس عہدہ پر مامور رہے؟

اور کیا فاسق شخص مفتی ہونے کی صلاحیت رکھتا ہے۔ تو (ایک قول مشائخ سے) یہ نقل کیا گیا کہ نہیں، کیونکہ فتویٰ امورِ دین سے ہے۔ اور فاسق کی خبر دیانات کے معاملہ میں لائق قبول نہیں۔ اور یہ بھی بیان کیا گیا کہ اس کا فتویٰ دینا صحیح ہے۔ کیونکہ ایسا فاسق مفتی (حق اور صحیح امر کو معلوم کرنے کے لیے) بہت زائد جد وجہد کرے گا۔ اس ڈر سے کہ کہیں ایسا نہ ہو کہ اس کا فتویٰ اور قول خطائی طرف منسوب کر دیا جائے (اس بنا پر کہ بوجہ فسق کے وہ خود مجروح ہے۔ اس کی ذات من کل الوجوہ قابلِ اعتماد نہیں ہے)

اور بہر حال دوسری شرط (عہدۂ قضاء کے لیے یعنی اہلیتِ اجتہاد) تو اس بارہ میں صحیح قول یہ ہے کہ یہ اولویتہ اور افضلیتہ کی شرط ہے۔ تو اس امر کے پیشِ نظر عہدۂ قضاء جاہل (یعنی وہ شخص جس میں اہلیت وصلاحیت اجتہاد نہ ہو) کو سونپنا ہمارے نزدیک صحیح ہوگا۔ (کیونکہ غیر مجتہد کے لیے یہ ممکن ہے دوسرے فقہاء و مجتہدین کے فتوے اور فیصلہ کے مطابق حکم اور فیصلہ کرے۔) بخلاف امام شافعیؒ کے وہ فرماتے ہیں قضاء اور فتویٰ کے معاملات تقاضہ کرتے ہیں اجتہاد کی قدرت وصلاحیت کا، اور ظاہر ہے بغیر اہلیتِ اجتہاد کے اجتہاد پر قدرت نہیں حاصل ہو سکتی۔ ہمارے نزدیک وجہ جواز یہ ہے کہ ایسے قاضی کے واسطے یہ ممکن ہے۔ کہ دوسرے کسی (فقیہ و مجتہد) کے فتوے پر فیصلہ کر دے اور قضاء (یعنی معاملات کے فیصلے) کا مقصد اس طرح سے حاصل ہو سکتا ہے۔ اور مقصود یہی ہے کہ مستحق تک اس کا حق پہنچا دیا جائے (جو اس طریقہ سے ہی ممکن ہے۔) مگر جو حاکم عہدۂ قضاء سونپنے والا ہے۔ اس کو چاہیئے کہ قضاء کے لئے ایسے شخص کو پسند کرے جو اس پر (اپنی صلاحیت واہلیتِ اجتہاد کی وجہ سے)

زائد قدرت رکھتا ہو، اور (دیانت و امانت میں) زائد افضل ہو اس لیئے کہ نبی کریم صلی اللہ علیہ وسلم کا ارشاد ہے[1]۔ (مَنْ قَلَّدَ اِنْسَانًا وَفِیْ رَعِیَّتِہٖ مَنْ ھُوَ اَوْلٰی مِنْہُ فَقَدْ خَانَ اللّٰہَ وَرَسُوْلَہٗ وَجَمَاعَۃَ الْمُسْلِمِیْنَ (کہ جس کسی حاکم نے کسی شخص کو عہدۂ قضا پر مامور کیا اور حال یہ کہ اس کی رعیت میں اس سے بہتر شخص موجود ہے تو اس حاکم نے خیانت کی اللہ کی اور اس کے رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم اور مسلمانوں کی جماعت کی ۔)

اور اجتہاد کی تعریف میں (کتب اصول میں) اصولیین، اور فقہاء نے تحقیق و تفصیل کی ہے۔ جس کا خلاصہ یہ ہے۔ کہ عہدہ قضاء کے لائق ایسا شخص ہے کہ جو محدث ہونے کی ساتھ علم بالفقہ بھی رکھتا ہو۔ تاکہ وہ اپنے تفقہ سے (احادیث و روایات) کے معانی سمجھ سکے (ائمہ محدثین اس بات کا اعتراف کرتے ہیں۔ کہ الفقہاء ہم اعلم معانی الحدیث[2]) یا وہ شخص فقیہ و مجتہد ہونے کے ساتھ علم بالحدیث بھی رکھتا ہو۔ تاکہ منصوص چیزوں میں وہ قیاس نہ کرنے لگے اور یہ بھی بیان کیا گیا کہ (قاضی کے لیئے) یہ بھی ضروری ہے۔ کہ وہ صاحب ذکاوت اور فہم ہو اور اس کے ساتھ ساتھ وہ لوگوں کی عادات (اور طبائع) کی بھی معرفت رکھتا ہو کیونکہ بہت سے احکام شرعیہ ایسے ہیں۔ جو لوگوں کی عادات اور عرف پر مبنی ہوتے ہیں۔

اور کوئی حرج نہیں عہدۂ قضاء قبول کر لینے میں اس شخص کے لیئے جو اپنی ذات پر اعتماد رکھتا ہے۔ (کہ وہ عدل و انصاف کے ساتھ) عہدۂ قضاء کے فرض کو ادا کر سکے گا۔ کیونکہ (حضرات) صحابہ[3] نے عہدۂ قضاء قبول فرمایا اور ان حضرات کا امت کے واسطے نمونہ ہونا کافی ہے۔ اور اس وجہ سے بھی کہ قضاء فرض کفایہ ہے۔ امر بالمعروف اور عامۃ المسلمین کے حقوق کی ادائگی کا ذریعہ ہونے کی وجہ سے۔

اور مکروہ (تحریمی) ہے اس شخص کے لیئے عہدۂ قضاء قبول کرنا جس کو اندیشہ ہے اداءِ فرض سے عاجز رہنے کا، اور فیصلہ (خصومات میں) وہ ظلم (و تعدی) سے مامون نہیں ہے۔ تاکہ یہ عہدہ قبول کر لینا ذریعہ نہ بن جائے برائیوں کے ارتکاب کا۔ اور (سلف میں سے) بعض حضرات نے (مطلقاً عہدہ قبول کرنا پسند نہیں کیا (اور مکروہ فرمایا) نبی کریم صلی اللہ علیہ وسلم کے اس فرمان

عہ[1] طبرانی نے اس حدیث کو ابن عباسؓ سے چند کلمات کے فرق سے روایت کیا ہے۔ ۱۲ منہ عہ[2] (جامع ترمذی)

عہ[3] حضرت علیؓ کو آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم نے یمن کا والی اور قاضی بنا کر روانہ فرمایا۔ اور معاذ بن جبلؓ کو بھی والی بنایا اسی طرح حضرت صحابہ کو قضاء پر مامور کیا گیا اور ان حضرت نے اس کو قبول کیا ۱۲ منہ

کو پیش نظر رکھتے ہوئے۔ مَنْ جُعِلَ عَلَى الْقَضَاءِ فَكَأَنَّمَا ذُبِحَ بِغَيْرِ سِكِّيْنٍ (کہ جو شخص قضاء پر مامور کر دیا گیا تو ایسا ہے کہ گویا وہ بغیر چھری کے ذبح کیا جا رہا ہے۔)

صحیح یہ ہے کہ قبول کر لینا رخصت (وجواز) کا درجہ ہے اس کے ذریعہ عدل وانصاف قائم کرنے کی امید وطمع کرتے ہوئے اور نہ قبول کرنا عزیمت کا درجہ ہے۲۔ کیونکہ بہت ممکن ہے کہ اس کا یہ گمان غلط ثابت ہو کہ عدل قائم کر سکوں گا یا اس کو توفیق نہ ہو صحیح حقیقت کے علم کی یا یہ کہ (اگر وہ غیر مجتہد ہے اور) کوئی دوسرا اس کی مدد نہ کرے اور حال یہ ہے کہ (معاملات قضا میں قاضی کی) مدد کرنا ضروری ہے لیکن اس صورت میں کہ بس صرف یہی ایک شخص قضا کا اہل ہے اور اس کے علاوہ کوئی نہیں ہے (کہ جو ادنیٰ درجہ میں بھی اس عہدہ کے لائق ہو) تو پھر اس پر فرض ہو گا عہدہ قضا قبول کر لینا مسلمانوں کے حقوق کی حفاظت کے لیئے اور اس لیئے کہ (حدود وقصاص کے نفاذ سے) عالم کو فتنہ وفساد سے پاک کر دے اور یہ چاہیئے کہ کوئی شخص بھی نہ تو عہدۂ قضا کا طالب ہو اور نہ اس کا سوال کرے کیونکہ نبی کریم صلی اللہ علیہ وسلم کا ارشاد ہے جو شخص قضا کا طالب ہو گا اس کو خود اسی کے حوالہ کر دیا جائے گا اور جو شخص کہ اس کے قبول کرنے پر مجبور کیا جائے گا تو اس پر

---

۱ یہ حدیث ابوہریرہؓ اور ابن عباسؓ سے مروی ہے اصحاب سنن نے اپنی کتابوں میں تخریج فرمایا حضرت بریدہؓ سے مروی ہے کہ رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم نے فرمایا قاضی تین قسم کے ہیں۔ دو ان میں سے جہنم میں جائیں گے اور ایک جنت میں وہ جس نے حق کو جانا اور اس کے مطابق فیصلہ کیا وہ تو جنت میں جائے گا۔ اور وہ جس نے حق کو پہچانا مگر اس کے مطابق فیصلہ نہ کیا اور وہ جس نے نہ تو حق پہچانا اور نہ اس کے موافق فیصلہ کیا دونوں جہنم میں جائیں گے ۱۲ جامع ترمذی ۔ سنن ابی داؤد ۱۲ منہ

۲ چنانچہ امام ابوحنیفہ نے اس سے اجتناب فرمایا حالانکہ تین مرتبہ اس کے واسطے دعوت دی گئی اور نہ قبول کرنے پر دو مرتبہ قید وبند کی تکالیف بھی برداشت کیں۔ تیسری مرتبہ مجبور کیا گیا تو فرمایا اچھا ذرا ٹھہرو میں اپنے اصحاب سے مشورہ کر لوں امامؒ نے ابویوسفؒ سے مشورہ کیا تو ابویوسف کی زبان سے یہ لفظ نکلا اگر قبول فرمالیں تو کیا حرج ہے۔ آپ کا یہ عہدہ قبول فرمانا مسلمانوں کے واسطے نفع بخش ہو گا۔ تو اس پر امام صاحبؒ نے ابویوسف کو غضب آلود نظروں سے دیکھا اور یہ فرمایا کیا تم یہ چاہتے ہو کہ مجھ کو ایک ایسے گہرے سمندر میں غوطہ لگانے اور اس کے عبور کرنے پر مجبور کرو جس کی میں ہمت نہیں رکھتا۔ ابویوسفؒ نے فرمایا بیشک سمندر واقعی گہرا ہے لیکن کشتی مضبوط اور ملاح بڑا ہی ماہر ہے۔

ابوحنیفہ فرمانے لگے میں تو ایسا محسوس کرتا ہوں تم ہی اس امر قضا میں مبتلا ہو گے۔ امام محمدؒ کو بھی اس کے قبول کرنے پر مجبور کیا گیا حتی کہ چند دن قید میں بھی رہنا پڑا لیکن انکار فرمایا ۱۲ منہ

(حق تعالیٰ کی جانب سے) ایک فرشتہ اترے گا جو اس کی رہنمائی کرے گا اور سیدھے راستہ پر چلائے گا اور اس لیے کہ جو عہدہ کا طالب ہو گا وہ حق تعالےٰ کی توفیق اور امانت سے محروم رہے گا اور جو مجبوراً اس کو قبول کرے گا (تائید غیبی اس کے شامل حال رہے گی) وہ اپنے پروردگار پر بھروسہ کرے گا تو (حق تعالےٰ کی طرف سے اسکو رشد و ہدایت کا) الہام والقاء فرمایا جائے گا۔

پھر (امام قدوری بیان فرماتے ہیں) جائز ہے عہدۂ قضا قبول کر لینا سلطان جائر کی طرف سے بھی جس طرح کہ جائز ہے۔ عادل بادشاہ کی جانب سے کیونکہ (بعض) صحابہ نے عہدۂ قضاء قبول کیا۔ امیر معاویہ رضی اللہ عنہ کی جانب سے اور حالانکہ حق (زیادہ تر) حضرت علیؓ کی طرف تھا انکی نوبت میں (اس بناء پر کہ حضرت عثمانؓ کے بعد خلفائے راشدین میں وہی چوتھے خلیفہ تھے۔) اور تابعین نے عہدۂ قضا قبول کیا حجاج (بن یوسف الثقفی) کی طرف سے اور وہ جابر وظالم تھا۔ لیکن یہ کہ اگر سلطان جائر قاضی کو قدرت نہ دے حق کے مطابق فیصلے کرنے کی (تو پھر کسی طرح جائز نہ ہوگا۔ اس کی جانب سے عہد قضا کو قبول کرنا) کیونکہ مقصود قضا اس صورت میں حاصل نہ ہوگا بخلاف اس صورت کے جب کہ وہ اس کی قدرت دے (تو پھر محض سلطان کے جائر ہونے کی وجہ سے قضا کے قبول کرنے میں کوئی حرج نہ ہوگا۔۔۔

---

۵ صاحب ہدایہ کی اس عبارت میں امیر معاویہ رضی اللہ عنہ کی طرف جور کی نسبت اور اس طرح سے ان کو امام جائر کے درجہ میں شمار کرنا مفہوم ہوتا ہے۔ اس جور سے صاحب ہدایہ کی مراد وہ جور وظلم نہیں ہے۔ کہ جس کا مآل و انجام فسق اور ضلالت ہو بلکہ مراد صرف یہ ہے کہ حضرت علیؓ کے زمانہ خلافت میں خلافت و امارت حضرت معاویہ کا حق نہ تھا بلکہ حضرت علیؓ ہی خلفائے راشدین میں چوتھے خلیفہ تھے چنانچہ ابن حجر مکی بیان فرماتے ہیں۔ د اہل سنتہ والجماعتہ کے اعتقادات میں سے یہ امر ہے، کہ حضرت معاویہؓ حضرت علیؓ کے زمانے میں خلیفہ نہ تھے بلکہ صرف ایک بادشاہ کی حیثیت سے امیر تھے۔ لیکن جب کہ امام حسنؓ خلافت سے ان کے حق میں دست بردار ہوگئے تو وہ خلیفۂ حق اور امام عادل رہے۔ الصواعق المحرقہ ص ۱۳۳

اور یہ کیسے ممکن ہے۔ کہ ایسی ذات کو جائر وظالم کہا جائے جس کے حق میں آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم کا فرمان مبارک ہے۔ اللھم اجعلہ ھادیًا کہ اے اللہ معاویہؓ کو ہادی اور ہدایت یافتہ بنا۔

نیز حضرت علی رضی اللہ عنہ کے ساتھ حضرت معاویہ رضی اللہ عنہ کی جو کچھ مخالفت ہوئی وہ ایک اجتہادی خطا تھی اور اجتہادی خطا پر باغی اور جائر کا اطلاق اصول شریعت کی رو سے صحیح نہیں ہے۔ سلف صالحین اور ائمہ متقدمین اس امر کو اجتہادی خطا بیان کرنے پر متفق ہیں۔ جیسے کہ غزالیؒ اور قاضی ابوبکرؒ نے تصریح کی۔ باقی آئندہ صفحہ پر

اور جس شخص کے عہدہ قضاء سپرد کر دیا گیا اس کو چاہئے کہ اس قاضی کے دفتر کو طلب کرے

بقیہ ص۵ غرض یہ کہ امیر معاویہ حسن بن علیؓ کے خلافت سے دست بردار ہونے کے بعد خلیفہ حق تھے۔ اور حضرت علیؓ کی نوبت میں وہ مستحق نہ تھے بلکہ حضرت علیؓ مستحق تھے۔ اور امیر معاویہ نے قاتلین حضرت عثمانؓ سے قصاص کے معاملہ میں حضرت علیؓ کے بالمقابل جو خروج کیا وہ اجتہادی خطا تھی جس کو لفظ جور سے تعبیر کرنا سوء ادبی ہے۔ تو صاحب ہدایہ علی الا طلاق حضرت معاویہ کو امام جائر نہیں کر رہے ہیں۔ بلکہ حضرت علی رضی اللہ عنہ کے زمانہ خلافت میں مستحق نہ ہونے کو اس عنوان سے تعبیر کر رہے ہے۔ اسی وجہ سے صاحب ہدایہ کے کلام میں یہ قید مذکور رہے۔ والحق کان بیں ید علی رضی اللہ عنہ فی نوبتہ کہ حضرت علیؓ کی نوبت میں حق ان ہی کی طرف تھا۔ اس لفظ کے ترجمہ میں لفظ زیادہ تر کا اضافہ اس اجتہادی اختلاف ہی کو مد نظر رکھتے ہوئے کیا جو حضرت علیؓ اور حضرت معاویہ کے درمیان مسئلہ قصاص کے ذیل میں خروج اور مقابلہ کی صورت میں پیش آیا کہ اس اختلافی اور اجتہادی امر میں حق اور باطل کا مقابلہ نہ تھا۔ بلکہ حق سے زیادہ قریب ہونے اور نہ ہونے کا تھا چنانچہ صحیح مسلم کی روایت میں خوارج کے قتل کے سلسلہ میں یہ لفظ واقع ہوا ہے یلی قتلہم اولی الطائفتین بالحق کی امت میں دو فرقوں کے درمیان باہمی اختلاف کے دوران ایک فرقہ مارقہ یعنی دین کے بیزار اور بے تعلق فرقہ ان میں سے نکلے گا اور اختلاف کرنے والے دو گروہوں میں سے ایک ایسا گروہ ان کے قتل کا متولی ہوگا۔ جو اولی بالحق یعنی زیادہ قریب ہوگا حق سے چنانچہ خوارج سے مقابلہ کرنے والے حضرت علیؓ اور ان کے اصحاب تھے۔ تو الفاظ حدیث نے حضرت علیؓ کو اقرب الی الحق فرمایا جس سے ان کے مقابل جماعت حق سے کچھ دور سمجھی گئی اس مسئلہ اختلافیہ اور اجتہادیہ میں یہ نہیں فرمایا گیا کہ ان کے قتل کے متولی وہ لوگ ہوں گے جو حق پر ہوں گے۔ اگر یہ عنوان ہوگا۔ تو ان کے مد مقابل جماعت کا باطل پر ہونا مفہوم ہوتا۔

تو اس اجتہادی امر میں بھی نص صریح سے امیر معاویہ کے باطل پر ہونا سمجھ میں نہیں آیا۔ بلکہ تقابل قرب اور عدم قرب کا رہا مگر چونکہ صاحب ہدایہ کے یہ الفاظ مقصود کے خلاف کو موہم ہیں اس وجہ سے ارباب تحقیق نے اس عنوان کو پسند نہیں فرمایا۔ اور اس قسم کے عنوان سے اجتناب کرتے رہے۔ حضرت شیخ مجدد رحمۃ اللہ بھی اپنے مکتوب نمبر ۲۵۱ میں اسی طرف اشارہ فرما رہے ہیں۔ کہ بعض فقہاء کے کلام میں حضرت امیر معاویہ کے حق میں جو لفظ جور واقع ہوا ہے۔ اس کی مراد یہ ہے۔ کہ حضرت علی رضی اللہ عنہ کی نوبت میں قبل اس کے کہ حسن بن علی رضی اللہ عنہ امیر معاویہ کے لیے خلافت کو تسلیم کریں۔ لیکن اس دست برداری کے بعد حضرت معاویہ بالیقین امام عادل تھے۔ اور حق کے مقابلہ میں جور کا لفظ بولا جاتا ہے۔ تو اس بناء پر حضرت علیؓ کے حق خلافت کے بالمقابل یہ عنوان ذکر کیا نہ یہ کہ حضرت معاویہ کو صفت جور کی ساتھ متصف کیا۔ (مکتوبات ج ا ص ۳۳۰)

مسئلہ کی توضیح کے لیے یہ مقام گنجائش نہیں رکھتا۔ حضرات قارئین شروح حدیث اور کتب عقائد کی طرف رجوع فرمائیں۔ مسئلہ مذکورہ کے ذیل میں پیدا ہونے والے شبہہ کے ازالہ کے لیے بقدر ضرورت چند کلمات یہاں ذکر کر دیئے گئے۔ ۱۲ واللہ اعلم بالصواب

جو اس سے پہلے اس عہدہ پر مامور تھا۔ اور دیوان (دفتر) سے مراد وہ محفوظ بستے ہیں جن میں دستاویزات اور مہر شدہ کاغذات وغیرہ (محفوظ) ہیں کیونکہ وہ تمام کاغذات اور دستاویزیں دفتر میں اسی وجہ سے محفوظ ہوتی ہیں کہ ضرورت کے وقت حجت ہو سکیں لہٰذا وہ اسی کے قبضہ میں ہوں گی جس کو عہدۂ قضاء حاصل ہے۔ پھر اگر وہ دستاویز بیت المال کی ہے تو ظاہر ہے (کہ والی اور قاضی ہی کے حوالہ کی جائیں گی۔) اور اسی طرح (حکم ہے) اگر وہ خصومت کرنے والوں کے مال سے ہے۔ صحیح قول میں (جو مشائخ سے منقول ہے۔) کیونکہ وہ دستاویزیں ان کے خصومت کرنے والوں نے سابق قاضی کے پاس اسی وجہ سے (لکھی تھیں کہ وہ قضا کے معاملات اس کے ذریعہ انجام دے اور اب اس عمل (اور عہدہ) منتقل ہو گیا ہے۔ اس قاضی کی طرف جس کو ولایت قضاء سونپی گئی ہے۔ (لہٰذا اسی کو حوالہ کیے جائیں گے) اور اسی طرح جب کہ یہ دستاویزیں سابق قاضی کے مال سے ہوں۔ (اس قاضی کو حوالہ جائیں گی جو برسر عہدہ ہے۔) کیونکہ پہلے قاضی نے ان کو اپنے پاس رکھا ہوا تھا۔ دیانت اور امانت کے طور پر نہ اس حیثیت سے کہ وہ ان کے ذریعہ کچھ مال حاصل کرے۔ اور یہ قاضی جس کو عہدہ قضاء سونپا گیا ہے۔ دو امانت دار شخص بھیجے تاکہ یہ دونوں شخص دستاویز اور عدالتی کاغذات اپنے قبضہ میں لے لیں قاضی معزول کی موجودگی میں، یا اس کے امین (اور قائم مقام) کی موجودگی میں اور یہ دونوں شخص اس معزول قاضی سے ایک ایک چیز کی تفصیل کے ساتھ دریافت کرتے رہیں۔ اور ہر نوع کی دستاویز و کاغذات ایک علیحدہ بستہ میں محفوظ کر لیں۔ تاکہ اس قاضی پر جس کو عہدہ سپرد کیا گیا ہے، کوئی معاملہ مشتبہ نہ رہے اور یہ سوال محض تحقیق حال کے لیے ہوگا۔ نہ کہ کوئی چیز لازم کرنے کے لیے۔

اور یہ قاضی قیدیوں کی حالت کو (بھی) دیکھے کیونکہ اس کو عہدہ سپرد کیا گیا ہے نگران ہونے کی حیثیت سے۔ اس لئے جو قیدی ان میں سے کسی حق کا اعتراف کرے وہ اس پر لازم کر دے کیونکہ اقرار لازم کر دینے والا ہے۔ (ہر اس حق کو جس کا انسان نے اقرار کر لیا) اور جس کسی قیدی نے انکار کیا (اس چیز کا جو اس کے لیے موجب حبس ہے۔) تو قاضیٔ معزول کا قول اس کے خلاف معتبر نہ ہوگا۔ مگر یہ کہ اس کا قول بینہ اور شہادت کے ساتھ ہو۔ اس لیئے کہ قاضیٔ معزول (اپنے عہدہ سے) معزول ہو جانے کے بعد ملحق ہو گیا عام رعیت کے ساتھ، اور تنہا ایک شخص کی شہادت حجت نہیں ہوتی۔ خصوصاً جب کہ وہ شہادت اپنے کسی ایسے

فعل پر ہو جو اس کی ذات سے متعلق ہے۔

پس اگر بیّنہ (اور ثبوت) قائم نہ ہوا تو جلدی نہ کرے اس کے رہا کرنے میں، یہاں تک کہ اس کے متعلق اعلان کر دے۔ اور اس کے معاملہ کی تحقیق کرتا رہے[1]۔ کیونکہ قاضی معزول کا عمل ظاہر حال سے حق ہی معلوم ہوتا ہے اس لیئے جلدی نہ کرے (رہا کرنے میں) تاکہ یہ چیز دوسرے کے حق کو باطل کر دینے کا سبب نہ بن جائے۔ اور (یہ) قاضی نگرانی کرے امانتوں اور اوقاف کی آمدنیوں کی اور ان چیزوں میں قاضی معزول کی طرح عمل کرے اس طریقہ سے جس پر کہ بینہ قائم ہو یا (بینہ قائم نہ ہونے کی صورت میں) اقرار کرے وہ شخص جس کے قبضہ میں یہ چیزیں ہیں کیونکہ اس میں سے ہر ایک (بینہ یا اقرار) حجت ہے اور معزول کا قول قابل قبول نہ ہوگا۔ (بغیر کسی ثبوت کے) اسی دلیل کی بنا پر جو بیان کر دی گئی (کہ قاضی معزول ہونے کے بعد رعیت کا ایک فرد ہو چکا ہے۔ لہذا تمام احکام میں محض مسلمانوں میں سے ایک فرد شمار کیا جائیگا) مگر یہ کہ وہ شخص جس کے قبضہ میں امانتیں ہیں وہ اس بات کا اقرار کرے کہ قاضی معزول نے یہ امانتیں اس کے سپرد کی ہیں۔ اس وجہ سے ان امانتوں میں قابض کا قول معتبر مانا جائے گا۔ کیونکہ اس کے اقرار کی وجہ سے یہ بات ثابت ہو گئی کہ قبضہ قاضی معزول کا تھا۔ (جس نے یہ امانتیں اس کو سپرد کی ہیں تو ایسی صورت میں اس معزول قاضی کا (کسی کے حق میں ان امانتوں کا) اقرار کرنا صحیح ہوگا۔ اس اعتبار سے کہ گویا یہ امانت قاضی ہی کے قبضہ میں ہے۔ اس وقت بھی (جب کہ وہ دوسرے کے پاس رکھی ہوئی ہے) مگر اس صورت میں کہ قابض نے پہلے اقرار کیا اس امانت کا کسی دوسرے کے لیئے۔ پھر اقرار کیا کہ قاضی معزول نے اس کو یہ امانت سپرد کی ہے۔ تو قابض یہ امانت حوالہ کر دے اس شخص کے جس کے لیئے اولاً اقرار کیا ہے۔ اس کے حق کے سابق ہونے کی وجہ سے (اس کے اقرار کی بنا پر) اور ضامن ہوگا۔

---

[1] ہر روز جب بھی مجلس قضاء اور عدالت میں قاضی آکر بیٹھے تو یہ اعلان کر دے فلاں شخص فلاں حق کے دعویٰ میں محبوس ہے اگر مدعی کے پاس کوئی بینہ ہو تو پیش کرے چند دن اس طرح کہ اعلان پر بھی کوئی مدعی تکمیل دعویٰ کے لیئے حاضر نہ ہو تو قاضی اس سے کفیل طلب کرے اگر کفیل پیش کر دے تو فیہا ورنہ پھر چند دن اور انتظار کیا جائے اسی طرح دوسرا مہینہ بھی گزر جائے تو اس کو رہا کر دے۔ بعض فقہاء کے نزدیک اس معاملہ میں دنوں کی تعیین قاضی کی رائے اور معاملہ کی اہمیت پر موقوف ہے جس قدر بھی وہ مصلحت سمجھے۔ ۱۲ واللہ اعلم ۱۲ منہ ؎

اس کی قیمت کا (اگر امانت ذوات القیم میں سے ہے۔ ورنہ اس کے مثل کا) قاضی معزول کے لیئے اپنے دوسرے اقرار کی وجہ سے[1] اور (اس قیمت یا مثل امانت کو) قاضی مقر اس شخص کو دیدے گا۔ جس کے حق میں اقرار کیا گیا ہے۔ قاضی معزول کی طرف سے؟

قاضی کو چاہیئے کہ وہ فیصلہ کرنے کے لیئے مسجد کے اندر بیٹھے اس طرح کہ اس کی مجلس عام ہو (جس میں بلاکسی رکاوٹ کے ہر خاص و عام داخل ہو سکے) تاکہ اس کی جگہ اجنبیوں اور شہر کے باشندوں پر مشتبہ و مخفی نہ رہے۔ اور جامع مسجد زائد بہتر ہے۔ کیونکہ وہ مشہور و معروف جگہ ہوتی ہے،

امام شافعی رحمتہ اللہ علیہ فرماتے ہیں کہ مسجد میں قضا (فیصلوں) کے لیئے بیٹھنا مکروہ ہے۔ کیونکہ اس میں مشرک بھی حاضر ہوگا۔ اور وہ ناپاک ہے[2] نص (قرآنی) سے اور حائضہ عورتوں کو بھی آنا پڑے گا حالانکہ حائضہ عورت کو مسجد کے اندر داخل ہونا ممنوع ہے (اس بنا پر قاضی کے لیئے فیصلوں کے وقت مسجد میں بیٹھنا مکروہ ہوگا۔ ہماری دلیل نبی کریم صلی اللہ علیہ وسلم کا فرمان ہے۔ انما بنیت[3] المساجد لذکر اللہ تعالے والحکم۔ (کہ مسجد میں اللہ کے

---

[1] اس لیئے کہ المرء یوخذ باقرارہ تو دوسرے اقرار سے قاضی کے لیئے یہ چیز لازم ہو گئی اور حال یہ کہ وہ امانت پہلے اقرار کے باعث کسی کو دے چکا ہے تو گویا امانت کو اس سے ضائع کر دیا اس لیئے اس کی قیمت یا اس کے مثل کا ضامن دینا ہوگا۔ ۱۲ [2] حق تعالے کا ارشاد ہے۔ (انما المشرکون نجس فلا یقربوا المسجد الحرام بعد عامھم ھذا) وجز این نیست کہ مشرکین نجس ہیں۔ ان کو چاہیئے کہ وہ اپنے اس سال کے بعد مسجد حرام کے قریب بھی نہ آئیں۔ [3] حدیث مذکور ان الفاظ کی ساتھ غریب ہے اس متن حدیث کے معروف الفاظ لذکر اللہ واقامۃ الصلوۃ وتلاوۃ القرآن وغیرہ میں چنانچہ صحیح مسلم میں ہے۔ کہ ایک اعرابی مسجد میں حاضر ہوا اور اس دیہاتی نے اداب مساجد سے ناواقف ہونے کی وجہ سے مسجد میں پیشاب کر دیا تو آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم نے فرمایا وانما ھی لذکر اللہ والصلوۃ وقرأۃ القرآن۔ الفاظ حدیث میں والحکم اگرچہ غریب ہے۔ لیکن یہ مفہوم اور مضمون متعدد روایات صحیح اور خلفائے راشدین کے تعامل سے ثابت ہے۔ اس وجہ سے صاحب ہدایہ کی تخریج کردہ روایت میں لفظ الحکم کا مذکور ہونا خاص قابل اعتراض نہیں ہے۔ صحیحین میں کعب بن مالک سے منقول ہے۔ کہ انہوں نے ابن ابی حدرد سے اپنے قرض کا مطالبہ کیا مسجد میں تو آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم نے پردہ کو نیچے کر کے ہاتھ کے اشارہ سے کعب کو فرمایا اے کعب آدھا قرض معاف کر دے (بقیہ آئندہ صفحہ)

ذکر کے لیئے بنائی گئی ہیں اور فیصلوں کے لئے اور (خود) یا رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم خصومتوں کے فیصلہ کے لیئے مسجد کے اندر اپنی اعتکاف گاہ میں ہی تشریف فرما ہوتے تھے۔ اور اسی طرح خلفائے راشدین بھی مسجدوں ہی میں بیٹھتے تھے۔ معاملات اور خصومتوں کو طے کرنے کے لئے اور اس وجہ سے بھی (قاضی کو معاملات قضا کے لئے مسجد میں بیٹھنا مکروہ نہ ہونا چاہیئے) کہ (مسلمانوں کے معاملات کا) فیصلہ خود ایک عبادت ہے۔ اس وجہ سے اس کا مساجد میں قائم کرنا اقامت صلوٰۃ ہی کے درجہ میں ہوگا۔ اور مشرک کی ناپاکی اس کے اعتقاد (اور باطن) کے اعتبار سے ہے۔ نہ کہ اس کے ظاہر پر (کوئی نجاست لگی ہوئی ہے) اس لئے مشرک کو مسجد میں داخل ہونے سے منع نہیں کیا جائے گا۔ اور حائضہ عورت مسجد کے باہر ہی سے اپنی حالت بتا دے (کہ وہ حائضہ ہے)

تو قاضی اس کی طرف جا سکتا ہے۔ یا مسجد کے دروازہ تک پہنچ جائے گا۔ (اور وہ حائضہ بھی اسی طرح دروازہ تک آجائے گی) یا کسی ایسے شخص کو بھیج دے گا جو اس عورت اور اس کے مدعی کے درمیان فیصلہ کر دے جیسے کہ اگر خصومت کسی چوپایہ کے بارہ میں ہو (تو وہ چوپایہ مسجد کے دروازہ پر کھڑا کر دیا جاتا ہے۔)

اور اگر قاضی اپنے گھر میں بیٹھے تو (بھی) کوئی حرج نہیں ہے۔ البتہ لوگوں کو مکان میں آنے کی اجازت دیدے (کہ ہر شخص اپنے معاملات کے فیصلہ کے لیئے قاضی تک پہنچ سکے) اور قاضی کے ساتھ (تنہائی میں یا اس کی مسند پر وہ شخص بیٹھے جو اس کی ساتھ عہدہ قضاء سے پہلے بھی نشست و برخاست رکھتا تھا۔ کیونکہ اس کے ساتھ تنہا بیٹھنے میں تہمت کا شبہ ہے۔ (کہ قاضی شاید اس شخص سے رشوت لے رہا ہے۔ یا اس کے ساتھ خصومت کرنے والے پر کوئی

بقیہ صہ ۹ سہل بن سعد کی حدیث میں ہے۔ کہ مکان کا قضیہ مسجد رسول اللہ میں پیش آیا۔ اور مسجد ہی میں اس کا فیصلہ فرمایا گیا غرض اصول کے اعتبار سے مسجد میں قضا کے لیئے قاضی کا بیٹھنا ممنوع نہیں۔ البتہ متاخرین میں سے بعض مشائخ مثلاً حموی فرماتے ہیں۔ کہ اب بالعموم لوگوں کو آداب مساجد کا کوئی لحاظ نہیں حتیٰ کہ بعض تو بحالت جنابت بھی مسجد میں داخل ہونے میں کوئی تامل نہیں کرتے۔ اسی وجہ سے بہتر ہے کہ مسجد کے علاوہ مجلس قضا کسی دوسری جگہ کو مقرر کیا جائے۔ واللہ اعلم کذا فی شرح الہدایہ ۱۲ منہ

تعدی کا قصد ہے۔ اور پھر یہ کہ جانبین میں سے کسی ایک کا قاضی کے ساتھ خصوصی مجلس اختیار کرنا دوسرے کی دل شکنی کا بھی باعث ہے۔)

اور قاضی کوئی ہدیہ قبول نہ کرے مگر اپنے رشتہ دار سے یا ایسے شخص سے جس کی عادت (ہدایہ پیش کرنے کی) عہدۂ قضا سے پہلے ہی سے جاری ہے۔ کیونکہ پہلی صورت (ہدیہ کی) تو صلہ رحمی (حقوق قرابت کی رعایت) ہے۔ اور دوسری صورت ہدیہ کی اس کے عہدۂ قضا کی وجہ سے نہیں ہے۔ بلکہ اس کی عادت کی وجہ سے ہے۔ جو پہلے ہی سے جاری ہے۔ ان دو صورتوں کے علاوہ قاضی جو ہدیہ بھی قبول کرے گا۔ تو وہ اس چیز کو کھانے والا ہوگا۔ اپنے عہدۂ کی وجہ سے (جو کہ محل تہمت ہے اور نتیجۂ رشوت ہے۔ اس لیے اس سے احتراز کرنا لازم ہوگا۔) یہاں تک کہ اگر کسی قریبی رشتہ دار (محرم) کا کوئی مقدمہ (اس کی عدالت میں) پیش ہو تو اس کا بھی ہدیہ قبول نہ کرے اور اسی طرح وہ ہدیہ بھی قبول نہ کرے۔ جب کہ ہمیشہ ہدیہ پیش کرنے والا (اس کے قاضی ہونے کے بعد) سابق عادت سے زائد ہدیہ پیش کرے یا اس کا کوئی مقدمہ (اس کی عدالت میں) پیش ہو کیونکہ (ظاہر ہے کہ) یہ ہدیہ عہدۂ قضار کی وجہ سے ہوگا۔ اس لیے قاضی کو اس سے پرہیز کرنا چاہیے۔ اور کسی دعوت میں بھی حاضر نہ ہو مگر یہ کہ کوئی دعوتِ عامہ ہو (مثلاً ولیمہ وغیرہ) کیونکہ دعوت خاصہ اس کے عہدہ قضا کی وجہ سے ہوگی لہٰذا وہ اس کے قبول کرنے میں متہم ہوگا۔ بخلاف دعوت عامہ کہ اس کے قبول کرنے میں کسی قسم کی تہمت نہیں۔ اور اس حکم میں (کہ دعوتِ عامہ کا قبول جائز ہے اور دعوتِ خاصہ کا نہیں۔) قاضی کا قریبی رشتہ دار بھی داخل ہے۔ اور یہی قول شیخینؒ کا ہے۔ اور امام محمد رحمتہ اللہ سے منقول ہے کہ قریبی رشتہ دار کی دعوت قبول کرے۔ اگرچہ وہ دعوت خاصہ ہے اور (اس باب میں) دعوت خاصہ ایسی دعوت کو کہا جاتا ہے۔ کہ اگر ضیافت کرنے والے کو یہ معلوم ہو جائے کہ قاضی اس دعوت میں شریک نہیں ہوگا۔ تو وہ اس دعوت کا انتظام ہی نہ کرے۔

اور (چاہیے کہ قاضی (مسلمانوں کے) جنازہ پر حاضر ہو اور مریض کی عیادت بھی کرے۔ کیونکہ یہ چیزیں حقوقِ مسلمین میں سے ہیں نبی کریم صلی اللہ علیہ وسلم نے ارشاد فرمایا[1]:
مسلمان کے مسلمان پر چھ حق ہیں اور ان میں سے جنازہ کی شرکت اور مریض کی عیادت کو بھی

---

[1] امام مسلم رحمتہ اللہ نے ابوہریرہؓ کی مسند سے اپنی صحیح میں حدیث کی تخریج فرمایا ۱۲ -

شمار فرمایا۔

اور مدعی و مدعیٰ علیہ میں سے کسی ایک کی دعوت بھی نہ کرے دوسرے کو چھوڑ کر اس لئے کہ آنحضرت صلے اللہ علیہ وسلم نے اس چیز سے منع[1] فرمایا اور اس وجہ سے (بھی) کہ اس میں تہمت کا شبہہ ہے۔ (کہ قاضی طبعًا ایک کی طرف مائل ہے ۔لہذا اپنے فیصلہ میں اسی کی حمایت کی ہوگی)

اور جس وقت مدعی اور مدعیٰ علیہ دونوں عدالت میں حاضر ہوں تو ان کے بٹھانے میں اور ان کی طرف توجہ کرنے میں برابری اختیار کرے نبی کریم صلی اللہ علیہ وسلم کا ارشاد مبارک ہے[2]۔ اذا ابتلی احدکم بالقضاء فلیسو بینھم فی المجلس والاشارۃ والنظر (کہ تم میں سے جب کوئی شخص عہدۂ قضا میں مبتلا ہو جائے۔ تو عدالت میں معاملات پیش کرنے والوں کے درمیان بٹھانے میں اشارہ کرنے اور نظر و میلان میں برابری رکھے۔)

اور نہ مدعی و مدعیٰ علیہ میں سے کسی ایک سے خفیہ کوئی بات کرے اور نہ اس کی طرف (اپنے سر یا ہاتھ آنکھ وغیرہ سے) کوئی اشارہ کرے اور نہ کسی قسم کی حجت و دلیل کی اس کو تلقین کرے، کیونکہ ان چیزوں میں (قاضی پر کسی ایک پر حمایت وطرف داری کی) تہمت ہے۔ اور اس میں دوسرے کی دل شکنی ہے۔ کہ وہ شکستہ دل ہو کر اپنا حق چھوڑ بیٹھے گا۔

اور نہ ان میں سے کسی ایک طرف دیکھ کر ہنسے۔ (اور اپنے انبساط کا اظہار کرے) کیونکہ قاضی کی یہ بات اس کو اپنے مقابل پر جری (اور دلیر) کر دے گی،

اور قاضی نہ ان لوگوں سے مذاق کرے (جو اپنے معاملات لے کر عدالت میں حاضر ہوئے ہیں۔ اور نہ ان میں سے کسی ایک سے ہنسی مذاق کرے۔ کیونکہ قاضی کا مذاق کرنا ہیبتِ قضا کو ختم کر دینے والی چیز ہے،

اور یہ مکروہ ہے۔ (قاضی کی طرف سے) شاہد کو تلقین کرنا اس کے معنی یہ ہے۔ کہ قاضی گواہ کو یہ کہے (مثلاً) تو یہ گواہی دیتا ہے۔ کیا تو اس بات کی شہادت دے رہا ہے۔ اور یہ حکم (کراہت) اس وجہ سے ہے کہ اس میں مدعی و مدعیٰ علیہ میں سے کسی ایک کی اعانت ہے۔ (جس کے حق میں قاضی کی یہ تلقین نافع ہوگی) لہذا گواہ کو تلقین کرنا بھی مکروہ

---

[1] طبرانی اور دار قطنی نے بروایت علی رضی اللہ تعالیٰ عنہ اس مضمون کو بیان کیا ہے۔ ۱۲ منہ [2] طبرانی من حدیث ام سلمہ ۱۲۔ زیلعی۔ ۱۲ منہ

ہو گا۔ جس طرح خصمین میں سے ایک کو تلقین کرنا مکروہ ہے؟

امام ابو یوسف رحمۃ اللہ نے گواہ کی تلقین کو پسند فرمایا ہے۔ اس صورت میں جب کہ کسی قسم کی تہمت کا مقام نہ ہو (اور نہ اس کا شبہ ہو سکتا ہے) کیونکہ گواہ پر کبھی کبھی مجلس قضا (اور عدالت) کی ہیبت طاری ہو جاتی ہے۔ (جس کے باعث اداء شہادت سے وہ قاصر رہتا ہے۔ اور اس قصور سے کسی کی حق تلفی ہو رہی ہو) تو (ایسی صورت میں) اس کو تلقین کرنا مسلمان کے حق کا احیاء (اور تحفظ) ہو گا جس طرح کسی قاصد کو روانہ کرنا مدعی یا مدعیٰ علیہ کو حاضر کرنے کے لیے یا کسی سے کفیل لینا (حق مسلم کی حفاظت کے لیے درست ہے۔ تو اسی طرح اگر کسی مسلمان کے حق کی حفاظت کے لیے گواہ کو تلقین کرنا ضروری معلوم ہو تو کوئی حرج نہیں ہے۔)

قید اور نظر بندی ؂

اور جب کہ حق ثابت ہو گیا قاضی کے یہاں اور صاحب حق نے مطالبہ کیا اپنے مدعیٰ علیہ کے نظر بند کر دینے کا تو قاضی جلدی نہ کرے اس کے نظر بند کرنے میں اور اس کو حکم دے (تاکید کرے) اس قرض کو ادا کر دینے کے لیے جو اس پر ہے کیونکہ قید کرنا اداء حق میں تاخیر (اور ٹال مٹول) کی سزا ہے۔ تو ضروری ہے اس کا ظاہر ہونا (اور محض ثبوت حق سے یہ چیز ظاہر نہیں ہوتی (بلکہ ثبوت حق کے بعد ایک زمانہ گزرتے پر ظاہر

؂ قید اور نظر بندی کے (احکام) چونکہ احکام قضا ہی سے تعلق رکھتے ہیں۔ اس وجہ سے ایک مستقل فصل کے ماتحت انکو جمع کر دیا گیا۔ ابتداء اسلام میں آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم اسی طرح ابو بکر صدیق رض عمر فاروق رض اور عثمان غنی رض کے زمانہ میں جیل خانہ نہیں بنایا گیا تھا۔ جب کسی مجرم پر کوئی جرم ثابت ہوا تو اس کو مسجد نبوی کے ستونوں سے باندھ دیا جاتا تھا۔ حضرت علی رضی اللہ عنہ کے زمانہ میں جب جرائم کچھ بڑھ گئے تو انہوں نے بانسوں کی ایک جیل بنوائی جس کو چوروں نے کاٹ ڈالا تو بعد میں پختہ قسم کے جیل خانے تعمیر کیے گئے۔ ۱۲ منہ ؛

ہو گی۔ کہ مدیون اداءِ دین میں حیل وحجت کر رہا ہے۔) اور یہ حکم (کہ قاضی بند کرنے میں عجلت نہ کرے) اس صورت میں ہے۔ جب کہ حق مدعیٰ علیہ کے اقرار سے ثابت ہوا ہو اس لئے کہ اقرار کر لینے کی وجہ سے اوّل وہلہ میں ہی یہ نہیں سمجھا جاسکتا کہ وہ حق ادا کرنے سے رک رہا ہے۔ بہت ممکن ہے۔ کہ (اقرار کرتے وقت) اس نے اس بات کی امید کی ہو کہ مدعی اس کو مہلت دے گا۔ اور مال اس کو مہیا نہ ہو سکا۔ تو جب اقرار کے بعد (مزید زمانہ تک) حق کے ادا کرنے سے باز رہے (اور تاخیر کرے) تو حاکم اس کو قید کر دے اس لئے کہ (ایسی صورت میں اس کی طرف سے) تاخیر (اور اداءِ حق میں ٹال مٹول) ظاہر ہے۔

لیکن اگر صاحب حق کا حق بینہ (اور گواہی) سے ثابت ہوا ہو تو حاکم اس کو قید کرے اسی وقت جب کہ مدعی کا حق اس پر ثابت ہو گیا اس لئے کہ اداءِ حق میں تاخیر اور تعویق ظاہر ہے (ابتدا ہی سے) اس کے انکار کی وجہ سے (اور خصومت کی وجہ سے جس کے بالمقابل مدعی نے بینہ پیش کیا)

پس اگر مدعیٰ علیہ ادارِحق سے رکا رہا (بعد اس کے کہ قاضی نے ثبوت حق کے بعد مدعیٰ علیہ کو صاحب حق کے حق کو ادا کرنے کا حکم دے دیا) تو (مدعی کے مطالبہ پر) اس کو قید کر دے ہر ایسے دین میں جو اس مدعی علیہ پر کسی ایسے مال کے معاوضہ میں لازم ہوا ہے جو مال کہ اس کے قبضہ میں آچکا مثلاً خریدکردہ شیئ کا ثمن یا وہ دین اس پر لازم ہوا ہے۔ کسی عقد کی وجہ سے مثلاً مہر یا وہ مال جس کی کفالت کی ہے۔ اس لئے کہ جب مال اس کے ہاتھ میں آگیا (مثلاً مبیع کے قبضہ کی وجہ سے) تو اس کی وجہ سے غنا حاصل ہو گیا (اور عقلاً وشرعاً افلاس وتنگدستی کی صورت مرتفع ہو گئی) اور اس کا اقدام کرنا اپنے اوپر کسی چیز کو لازم کر لینے کے لیے (کفالت کی صورت میں) اس کے فراخ حال ہونے کی دلیل ہے۔ کیونکہ اسی چیز کے التزام پر اقدام کرے گا جس کے ادا کرنے پر قادر ہو گا اور مہر سے مراد مہر معجل ہے نہ کہ مؤجل (جس کے مطالبہ کا فی الحال حق نہ ہو)

اور قید نہ کرے قاضی مدعیٰ علیہ کو ان حقوق کے علاوہ کسی اور چیز میں (مثلاً ضمان غصب یا جنایت پر لازم ہونے والی دیت) جب کہ مدعی علیہ یہ کہے

کہ میں فقیر ہوں بجز اس کے کہ اس کا مدعی یہ ثابت کر دے کہ اس کے پاس مال موجود ہے۔ اس وجہ سے (قید نہ کیا جائے) کہ کوئی ایسی دلیل (یہاں) موجود نہیں کہ جو اس کے فراخ حال ہونے پر دلالت کرے اس بناء پر قول اس کا معتبر ہوگا۔ جس پر دَین ہے (یعنی مدعیٰ علیہ) اور نہ مدعی کے ذمہ اس کے غنا کا ثابت کرنا ضروری ہوگا اور یہ روایت بھی (بعض[۱] فقہاء سے) نقل کی گئی ہے کہ ان تمام صورتوں میں قول مدیون ہی کا معتبر ہوگا۔ کیونکہ اصل (انسان میں) عسرۃ (تنگدستی) ہی ہے۔ (اور مالداری امر عارضی[۲] ہے) اور یہ بھی[۲] منقول ہے کہ مدیون کا قول معتبر ہوگا بجز ان صورتوں کے جن میں اس شئے کا معاوضہ مال ہے (مثلاً خرید کردہ سامان کی قیمت)

اور نفقہ کے معاملہ میں (جب کہ عورت دعوے کرے کہ مرد مال دار ہے اور زوج انکار کرے اور اپنی تنگدستی کو بیان کرے) زوج کا قول قابل اعتبار ہوگا۔ اس بارہ میں کہ وہ تنگ دست ہے اور اسی طرح (مشترک غلام کو آزاد کر دینے کے مسئلہ میں آزاد کرنے والے کا قول معتبر ہوگا جب کہ وہ کہے کہ تنگدست ہے۔ اور اس کا شریک اس کے غنا کا مدعی ہوتے ہوئے اس پر اپنے حصہ کے بقدر ضمان کا مدعی ہے۔

اور یہ دونوں مسئلے اخیر میں بیان کردہ روایتوں کی تائید کرتے ہیں۔

اور متن میں امام قدوری کے بیان کردہ قول پر ان دونوں مسئلوں کی تخریج (تنقیح) یہ ہے کہ ہر دو صورتوں میں زوج پر نفقہ اور آزاد کرنے والے شریک پر ضمان اعتقاق دین صحیح[۳] نہیں ہے بلکہ وہ صلہ ہے۔ اسی وجہ سے زوج کے مرجانے سے نفقہ بالاتفاق ساقط ہو جاتا ہے۔ اور اسی طرح ضمان اعتقاق بھی امام ابو حنیفہ کے نزدیک معتق کے مرجانے سے ساقط ہو جاتا ہے۔

ف[۱]۔ امام طحاوی[؟] سے یہ صورت منقول ہے۔ ف[۲]۔ امام حسن نے ابو حنیفہ رحمتہ اللہ سے اس کو نقل کیا ہے۔ ف[۳]۔ حق تعالے کا فرمان ہے۔ فنظرۃ الی میسرۃ۔ کہ تنگدست انسان کو سہولت اور فراخی کے زمانہ تک کے لیے مہلت دے دینا۔ ۱۲ منہ

پھر ان تمام صورتوں میں کہ جہاں مدعی کا قول معتبر ہوتا ہے اس بارہ میں کہ مدعی علیہ کے پاس مال ہے۔ یا یہ چیز بینہ سے ثابت ہو اس صورت میں کہ جہاں مدعیٰ علیہ کا قول معتبر ہے۔ حاکم ان تمام صورتوں میں مدعیٰ علیہ کو دو مہینہ یا تین مہینہ قید رکھے پھر اس سے پوچھے۔ (کہ اداء حق پر قدرت ہے یا نہیں) تو (بینہ کے ذریعہ ثبوت حق کے بعد) قید کرنا اس بناء پر ہے کہ فی الحال ہی اس کا ظلم (اور انکار حق) ظاہر ہو چکا ہے اور اتنی مدت اس لیئے قید رکھے گا۔ کہ وہ مال ظاہر کر دے اگر اس نے وہ مال چھپا رکھا تھا۔ تو ضروری ہے مدت حبس کا ممتد ہوتا تاکہ یہ فائدہ ظاہر (اور مرتب) ہو سکے اس لئے امام محمد رحمتہ اللہ نے) بیان کردہ مدت (دو مہینہ یا تین مہینہ) کی ساتھ اندازہ فرمایا۔ اس کے علاوہ اور بھی مدت کی تقدیر (فقہا سے) منقول ہے ایک ماہ یا چار ماہ سے چھ ماہ تک (لیکن) صحیح قول یہ ہے کہ مدت کی تعیین قاضی کی رائے پر موقوف ہے کیونکہ اس معاملہ میں لوگوں کے احوال مختلف ہوتے ہیں (بعض کو ایک ماہ قید رکھنا کافی ہوتا ہے۔ بعض کو اس سے زائد مدت کے لئے قید رکھنا ضروری ہوتا ہے۔ پس اگر (اس کے بعد ہی) اس کا کوئی مال ظاہر نہ ہو تو اس کو رہا کر دے مراد یہ ہے کہ مدت حبس گزرنے کے بعد کیونکہ وہ مستحق ہو گیا تھا زمانہ یسر اور سہولت تک کے لیے مہلت دے دینے کا (چنانچہ وہ مدت گزر گئی) اس لیئے اب اس کے بعد اس کا قید رکھنا ظلم ہو گا۔

اور اگر بینہ قائم ہو گیا اس کے مفلس ہونے پر مدت حبس گزرنے سے پہلے تو ایک روایت میں (فقہا سے یہ منقول) ہے کہ بینہ قبول کیا جائے گا۔ اور ایک روایت میں یہ ہے کہ قبول نہیں کیا جائے بالعموم مشائخ حنفیہ دوسرے قول پر عامل ہیں۔

متن میں امام قدوری کا قول یہ نقل کیا کہ مدیون کا راستہ آزاد کر دے (رہا کر دے) اور حائل نہ ہو اس کے اور اس کے قرض خواہوں کے درمیان یعنی قرض خواہوں کو اپنے قرض کے مطالبہ اور اس کے تعاقب سے نہ روکے اور یہ ایک تفصیلی بحث ہے قرض خواہوں کی طرف سے مدعیٰ علیہ سے مطالبہ اور اس کا

تعاقب کرنے (یا نہ کرنے) کے بارہ میں جس کی تفصیل ہم کتاب الحجر میں (انشاء اللہ تعالیٰ کریں گے۔

جامع صغیر میں ذکر کیا گیا ہے کہ ایک شخص نے قاضی کے یہاں اقرار کیا دین کا، تو قاضی اس کو نظر بند کرلے۔ پھر تحقیق کرے (اس کے پڑوسیوں اور جاننے والوں سے) اس کے متعلق (کہ وہ تنگدست ہے۔ یا فراخ حال) پس اگر (معلوم ہو کہ) وہ فراخ حال ہے۔ اس کی قید کو طویل کردے اور اگر (ثابت ہو کہ) تنگدست ہے۔ تو اس کو رہا کردے (تو روایت جامع صغیر سے یہ ظاہر ہوتا ہے کہ اقرار سے بھی قرض ثابت ہونے پر اول وہلہ میں قید کرلیا جائے اور اس کے برخلاف قدوریؒ کے کلام سے یہ معلوم ہوتا تھا۔ کہ اقرار کی صورت میں اوّل وہلہ میں قید نہ کیا جائے۔) تو امام محمد رحمتہ اللہ کی مراد یہ ہے کہ جب کہ مدیون نے قاضی کے علاوہ کسی کے سامنے اقرار کیا یا قاضی کے روبرو اقرار کیا اور (اس کے ساتھ) اس کی طرف سے اداءِ حق میں تاخیر اور رکاوٹ پہلے ہی ظاہر ہوچکی (تو معلوم ہوا کہ درحقیقت قدوریؒ اور امام محمد رحمتہ اللہ علیہ کے کلام میں کوئی تناقض نہیں قدوری کے کلام میں اوّل وہلہ میں قید نہ کرنے کی مراد یہ ہے۔ کہ اس کی طرف سے کوئی رکاوٹ نہ ظاہر ہوئی ہو۔ اور امام محمد رحمتہ اللہ علیہ کی مراد یہ ہے۔ کہ رکاوٹ ظاہر ہونے کے بعد تحقیق سے قبل قید کرلیا جائے پھر تحقیق کے بعد جو کچھ ظاہر ہو اس پر عمل کیا جائے۔) اور ابتداءً قید کرنا اور اس کی مدت کے متعلق (کہ مدت حبس کس قدر رہے) ہم بیان کرچکے اس لیئے اس کا اعادہ نہیں کرتے ہیں۔ (اسی تفصیل کے مطابق امام محمد رحمتہ اللہ علیہ نے بھی جامع صغیر میں بیان فرمارہے ہیں۔)

فرمایا (قدوری رحمتہ اللہ علیہ نے) اور قید کیا جائے گا زوج کو اپنی بیوی کے نفقہ کے بارہ میں کیونکہ خاوند اپنی بیوی کا نفقہ روک لینے کی وجہ سے اس پر ظلم کرنے والا ہے (اور ہر ظالم مستحق حبس ہے اس لئے اس کو بھی قید کیا جائے گا۔) اور والد کو قید نہ کیا جائے گا۔ اپنے لڑکے کے قرضہ میں اس لئے کہ قید ایک قسم کی عقوبت

سے یعنی قبل اس کے کہ پڑوسیوں اور اس کے جاننے والوں سے تحقیق کی جائے ۱۲ منہ

(و سزا) ہے۔ اور بیٹا اپنے باپ پر اس چیز کا حق دار نہیں ہے۔ حدود و قصاص کی طرح (کہ بیٹے کے قصاص میں باپ کو نص صریح کی وجہ سے قتل نہیں کیا جاتا اسی طرح باپ کی طرف سے کسی تعدی اور زیادتی پر بیٹے کو حق نہ ہوگا۔ کہ باپ پر حد جاری کرائے) مگر یہ کہ باپ انکار کرے نفقہ کا اپنے (نابالغ) بیٹے پر کیونکہ اس نفقہ میں بچہ کی حیات (منصور) ہے (اور ترک نفقہ کی صورت میں ظاہر اسباب میں اس کی ہلاکت ہے) اور نیز اس وجہ سے کہ لڑکے پر خرچ کا تدارک کسی چیز سے نہیں کیا جا سکتا۔ کیونکہ وہ زمانہ کے گزرنے (اور بچہ کے بالغ ہو جانے) سے ساقط ہو جاتا ہے۔ (برخلاف دین کے اس کا تدارک ممکن ہے۔ اور وہ زمانہ گزرنے سے ساقط بھی نہیں ہوتا اس لیئے فرق ظاہر ہو گیا قرض میں اور اولاد کے نفقہ میں اسی فرق کے باعث یہ حکم بیان فرمایا گیا کہ باپ کو اولاد کے قرضہ میں قید نہیں کیا جائے گا۔ البتہ نفقہ کے معاملہ میں وہ مستحق حبس ہوگا۔ واللہ اعلم۔

ایک قاضی کا دوسرے قاضی کو خط لکھنا

اور قبول کیا جائے گا ایک قاضی کا خط دوسرے قاضی کے نام حقوق میں (نہ کہ اعیانِ منقولہ میں) جب کہ شہادت دیدی جائے مکتوب الیہ قاضی کے پاس اس خط کی (کہ فلاں قاضی نے یہ خط ہمارے سامنے لکھ کر اور مہر لگا کر بھیجا ہے) اس وجہ سے کہ حاجت اس کو متقاضی ہے جیسے کہ ہم بیان کریں گے۔ پس اگر گواہ گواہی دیں مدعی علیہ یا اس کے وکیل کے مقابلہ میں جو کہ (عدالت میں) حاضر ہے۔ تو قاضی شہادت کے مطابق فیصلہ کر دے حجت اور بینہ کے پائے جانے کی وجہ سے اور اپنے فیصلہ کو قلم بند کرتے (اور اس پر عدالت کی مہر بھی لگا دی جائے تا کہ حجت و سند ہو) اور اس کو فقہا کی اصطلاح میں سجل یعنی حکمنامہ کہا جاتا ہے اور اگر شاہد گواہی دیں مدعی علیہ کے وکیل کے یا خود مدعی علیہ کی غیر موجودگی

ے ایک قاضی کا مکتوب دوسرے قاضی کے نام ے بعض شارحین نے اس جگہ خصم سے مراد مدعی علیہ باقی

میں تو قاضی فیصلہ نہ کرے کیونکہ غائب شخص کے خلاف فیصلہ کرنا جائز نہیں ہوتا ہے اور اس گواہی کو لکھ کر بھیج دے (قاضی مکتوب الیہ کے پاس) تاکہ وہ مکتوب الیہ اس شہادت پر فیصلہ کرے اور کتاب حکمی (فقہاء کی اصطلاح میں) اسی کو کہا جاتا ہے (اس وجہ سے کہ قاضی مکتوب الیہ اس مکتوب پر حکم صادر کرے گا۔) اور درحقیقت یہ مکتوب نقل شہادت ہے۔ اور یہ نقل شہادت (یا قاضی کا خط کسی دوسرے قاضی کے نام) چند شرائط کے ساتھ مخصوص ہے جن کو عنقریب ہم انشاء اللہ بیان کریں گے اور کتاب القاضی الی القاضی کا جواز ضرورت کے متقاضی ہونے کی وجہ سے ہے۔ کیونکہ بسا اوقات مدعی کو اپنے گواہوں اور مدعیٰ علیہ کو ایک جگہ جمع کرنا نہایت دشوار ہوتا ہے۔ (اس بنا پر ضرورت و حاجت اس امر کو مقتضی ہوئی کہ یہ شہادت اس جگہ نقل کی جائے جہاں اس کا مدیون مدعیٰ علیہ موجود ہے تاکہ اس کے مطابق فیصلہ مدعیٰ علیہ پر نافذ کیا جاسکے) تو یہ صورت مشابہہ ہوگئی (شاہد کی) شہادت پر شہادت قائم کرنے کی صورت سے؛

اور یہ بات (کہ قاضی کا خط دوسرے قاضی کے نام حقوق میں قبول کیا جائے گا۔) اس کے تحت دَیْنٌ اور حقوق نکاح و نسب اور شئ مغصوب اور وہ امانت جس کا انکار کر دیا گیا اور (اسی طرح) مال مضاربۃ جس کا انکار کر دیا جائے (یہ سب کے سب) مندرج ہیں کیونکہ ان میں سے ہر ایک بمنزلہ دین کے ہے۔ اور دین وصف و حالت بیان کر دینے سے معلوم و متعین ہو جاتا ہے۔ اور اس کی تعیین و تعریف کے لیے اشارہ (حسیّہ) کی ضرورت نہیں ہوتی (برخلاف اعیان منقولہ کے مثلاً کپڑا چوپایہ وغیرہ جیسی چیزیں کہ ان کی تعیین بغیر اشارہ کے ممکن نہیں ہے)

اور مکتوبِ قاضی بنام قاضی زمین (کے معاملہ) میں بھی قبول کیا جائے گا۔ کیونکہ زمین

بقیہ صفحہ ۷ : کا وکیل اس وجہ سے لیا کہ مدعیٰ علیہ اگر خود موجود ہو تو کتاب القاضی کی حاجت نہ ہوگی لیکن مناسب یہ ہے۔ خصم سے مراد عموم ساتھ مدعیٰ علیہ یا اس کا وکیل لیا جائے کیونکہ بسا اوقات مدعیٰ علیہ کے عدالت میں حاضر ہونے کے باوجود بھی کتاب القاضی الی القاضی اور نقل قضا کی ضرورت ہوتی ہے۔ مثلاً جبکہ وہ سامان جس کے متعلق اس مدعی کے ملک ہونیکا فیصلہ کیا گیا وہ کسی دوسرے شہر میں قابض کے پاس ہو تو ایسی صورت میں نقلِ قضا کی حاجت ہوگی۔

کی تعیین حدود کے بیان کر دینے سے ہو جاتی ہے۔ اور اعیانِ منقولہ میں قبول نہ کیا جائے گا، اس وجہ سے کہ ان اشیاء میں اشارہ کی حاجت و ضرورت ہوتی ہے اس شئی کی طرف جس پر دعوئے کیا جا رہا ہے (اور بغیر اشارہ کے جب دعوئے ہی مسموع و معتبر نہ ہوا تو نقل شہادت یا نقل حکم کا درجہ اس پر کیونکر مرتب ہو سکے گا۔)

امام ابو یوسف رحمۃ اللہ سے منقول ہے۔ کہ مکتوب قاضی بنام غلام کے بارہ میں قبول کیا جائے گا۔ نہ کہ باندی کے معاملہ میں اس لیئے کہ اکثر بھاگنے کا عیب غلام میں ہوتا ہے باندی میں نہیں۔ (تو ضرورت غلام کے معاملہ میں متحقق ہوئی نہ کہ باندی کے معاملہ میں اور کتاب القاضی الی القاضی کا جواز حاجت و ضرورت کی علت پر موقوف ہے۔ لہذا غلام میں قابل قبول ہوگا۔ نہ کہ باندی میں) اور امام ابو یوسف رؒ سے دوسری ایک روایت میں یہ بھی منقول ہے کہ غلام اور باندی دونوں میں قبول کیا جائے گا چند خصوصی شرائط کے ساتھ جن کو اپنے موقعہ سے معلوم کیا جا سکتا ہے۔

ف اس موقعہ سے مراد کتاب مبسوط کے ابواب الاباق ہیں۔ اس کی صورت مثلاً یہ ہے کہ ایک شخص بخارا کا باشندہ تھا اس کا غلام بھاگ کر سمرقند چلا گیا اور سمرقند میں ایک شخص نے اس پر قبضہ کر لیا اور اس بخاری شخص کے غلام کی ملکیت کے گواہ بخارا ہی میں ہیں تو یہ قاضی بخاری کی عدالت میں دعوئی دائر کرتا ہے۔ تو قاضی بخاری مدعی کے گواہوں سے گواہی لے کر قاضی سمرقند کے نام یہ لکھے کہ میری عدالت میں میرے روبرو فلاں بن فلاں اور فلاں بن فلاں نے یہ گواہی دی کہ فلاں غلام جس کا حلیہ اور صفت یہ ہے وہ فلاں شخص مدعی کا مملوک ہے ہم اس کے مالک ہونے کی گواہی دیتے ہیں اور یہ غلام بھاگ کر سمرقند چلا گیا جہاں وہ فلاں شخص کے قبضہ میں ہے جس پر قابض کا کسی قسم کا کوئی حق نہیں ہے تو یہ مضمون شہادت قلم بند کر کے اس پر دو شخصوں کو گواہ بنا دے اور ان دونوں کو بتا دے کہ اس نوشتہ میں یہ مضمون لکھا گیا ہے۔ اور عدالت کی مہر لگا کر اس کو لفافہ میں بند کر کے سر بمہر لفافہ ان دو گواہوں کی معرفت قاضی سمرقند کے پاس روانہ کر دے۔ جب یہ خط قاضی مکتوب الیہ کے پاس پہنچے تو وہ قاضی اس غلام اور اس کے قابض کو حاضر عدالت ہونے کا حکم بھیجے ان کے حاضر ہوتے پر یہ دونوں فرستادہ گواہ گواہی دیں کہ یہ نوشتہ فلاں قاضی کی طرف سے ہے۔ ہماری موجودگی میں اس میں یہ مضمونِ شہادت لکھا گیا ہے۔ اس کے بعد سربمہر لفافہ کھول کر قاضی سمرقند (باقی آئندہ

امام محمد رحمۃ اللہ بیان فرماتے ہیں کہ قاضی کا خط بنام قاضی ان تمام چیزوں میں (بھی) قبول کیا جائے جو قابل نقل وحمل ہیں اور فقہاء متاخرینؒ اسی قول پر فتویٰ دیتے ہیں (اس لئے کہ فی الجملہ احتیاج وضرورت نقلِ قضا اور شہادت کی اشیاء منقولہ میں بھی دین کی طرح پیش آتی ہے تو احتیاج اور ضرورت کی علت جب اشیائے منقولہ میں بھی پائی گئی تو یہاں بھی کتاب للقاضی اے القاضی کے جواز کا حکم لگایا جائے گا۔

اور قبول نہیں کیا جائے گا۔ قاضی کا خط دوسرے قاضی کے نام مگر دو مردوں کی شہادت یا ایک مرد اور دو عورتوں کی گواہی سے۔ کیونکہ ایک خط دوسرے خط کے مشابہہ ہو جاتا ہے۔ (رسم الخط میں لبسا اوقات مشابہت واقع ہوتی ہے) اس لیئے یہ خط قابل

بقیہ حاشیہ صفحہ ۲۸ پیغام سنا دے اور غلام کو مدعی کی طرف بھیج دے اور مدعی کی ملکیت کا ابھی فیصلہ کرے کیونکہ مدعی کی ملکیت کی گواہی دینے والے گواہ غلام کے روبرو نہیں ہیں۔ یہ دو گواہ تو کتاب قاضی اور اس میں درج کردہ مضمون شہادت کے گواہ ہیں تو یہ قاضی سمرقند غلام کی گردن پر عدالت کی مہر لگا دے تاکہ کوئی شخص ان لے جانے والوں کو چوری کی تہمت سے متہم نہ کر سکے اور مدعی کی طرف سے ایک کفیل سے لے کہ اگر دعویٰ غلط ثابت ہوا تو وہ کفیل غلام کی واپسی کا ذمہ دار ہوگا۔ اور یہ قاضی اس صورت حال کو بذریعہ خط قاضی بخارا کے نام لکھ بھیجے اور یہ دو گواہ اس پر گواہ ہوں اور بخارا جا کر اس بات کی گواہی دیں۔ قاضی بخارا اس غلام کی عدالت میں حاضر ہونے کے بعد مدعی اور اس کے گواہوں کو دوبارہ طلب کرے تاکہ گواہ اشارہ کرکے بالتعیین یہ گواہی دیں کہ ہم جانتے ہیں کہ یہی غلام اس مدعی کا مملوک ہے۔ تو جب یہ گواہ گواہی دے لیں تو مدعی کے لیے ملکیت کا فیصلہ کر دے اور اس فیصلہ کی اطلاع قاضی سمرقند کو بذریعہ خط کر دے تاکہ اس خط کے پہنچنے پر قاضی سمرقند اس کفیل کو بری کر دے۔ جو مدعی کی طرف سے غلام کو بخارا کی روانہ کرتے لیا گیا تھا ۱۲ کذا فی العنایہ حواشی صفحہ ھٰذا اسلئے درمختار میں ہے کہ فقہاء کا امام محمد رحمۃ اللہ علیہ کی اسی روایت پر فتویٰ ہے کہ کتاب قاضی تمام مقدمات اور دعاوی میں خواہ مقدمات دین ہوں یا اعیان منقولہ کے ہوں سب میں درست ہے۔

۱۲ منہ

ثبوت نہ ہوگا بغیر حجت اور بینہ تامہ کے اور (ثبوت خط کے لیئے) بینہ کی ضرورت اس وجہ سے ہے کہ قاضی کا یہ خط مدعی علیہ پر حق لازم کرنے والا ہے۔ لہٰذا حجت تامہ ہونا ضروری ہوا بخلاف اس مکتوب کے جو طلب امان کے لیئے دارالحرب سے آئے (کہ اس واسطے ضروری نہیں کہ شہادت قائم کی جائے) کیونکہ اس مکتوب سے کسی چیز کا الزام کسی پر نہیں ہے۔ اور اسی طرح بخلاف قاضی کی طرف سے اس قاصد کے جو (مزکی) کی جانب بھیجا جائے اور مزکی کے قاصد کے جو قاضی کی طرف بھیجا جائے (کہ اس میں بھی شہادت کی ضرورت نہیں کہ دو گواہ اس کے قاصد ہونے پر گواہی دیں) اس لیے الزام حق مدعی علیہ پر شہادت سے ہوگا نہ کہ تزکیہ سے (کیونکہ تزکیہ[1] سے تو صرف یہ ثابت ہوگا۔ شاہد مقبول الشہادہ ہیں۔

اور واجب ہے۔ کہ قاضی ان گواہوں کے سامنے اس خط کو پڑھ کر سنائے تاکہ وہ جان لیں کہ خط میں کیا چیز لکھی) ہے۔ یا ان کو بتادے کہ اس میں یہ مضمون ہے اس لیئے کہ شہادت بغیر علم کے نہیں ہے پھر قاضی اس خط پر ان کی موجودگی میں مہر لگادے اور ان کو سپرد کردے تاکہ کسی قسم کا احتمال اور وہم نہ کیا جاسکے اس میں تغیر و تبدل کا۔ اور یہ حکم امام ابوحنیفہؒ اور امام محمد رحمتہ اللہ کے نزدیک ہے۔ کیونکہ قاضی کے خط میں جو کچھ لکھا ہوا ہے۔ اس کا علم اور اس کو سربمہر کرنا گواہوں کی موجودگی میں ان دونوں حضرات کے نزدیک شرط ہے۔ اسی طرح امام ابوحنیفہؒ اور امام محمدؒ کے نزدیک اس مضمون کا یاد رکھنا بھی ضروری ہے۔ جو خط میں لکھا ہے۔ اسی بنا پر قاضی ان گواہوں کو ایک اور خط دے جو سربمہر نہ ہوتا تاکہ ان گواہوں کو اس کا مضمون یاد رکھنے (اس دوسری نقل سے) مدد ملے (بسا اوقات طول سفر یا ضعف حفظ سے انسان کو ذہول ہو جاتا ہے۔) (امام ابویوسف رحمتہ اللہ نے بعد میں یہ چیز (اختیار) فرمائی کہ ان باتوں میں سے کوئی بھی چیز شرط نہیں ہے۔ بس شرط (صرف) یہ ہے۔ کہ شاہدوں کو یہ دکھادے

---

[1] تزکیہ لغت کے اعتبار سے پاک کرنے کو کہتے ہیں۔ اصطلاح فقہ میں تزکیہ یہ ہے کہ قوم کے معتمد اور ثقہ لوگ شاہدوں کے بارے میں دیانت و عدالت اور تقوی کی گواہی دیں اور قاضی کو اطمینان دلائیں کہ یہ شاہد قبول شہادت کے لائق ہیں۔ ۱۲ منہ

کہ یہ اس کا خط ہے۔ اور اس پر یہ (قاضی کی عدالتی) مہر ہے۔ اور امام ابو یوسف رحمتہ اللہ سے یہ بھی منقول ہے کہ مہر بھی شرط نہیں (کہ شاہدوں کو دکھا کر لگائی جائے۔ تو امام یوسفؒ نے ان معاملات میں بہت آسانی فرمادی۔ جب کہ عہدہ قضا میں مبتلا ہوئے (اس لیئے کہ شرائط اور قیود کی زیادتی موجب مشقت اور باعث تنگی ہے) اور (بات یہی ہے کہ) لیس الخبر کالمعاینہ (یعنی کسی چیز کا بیان کر دینا ایسا نہیں ہے۔ جیسا کہ اس کا مشاہدہ اور تجربہ ہو تو ابو یوسف معاملات قضاء کا تجربہ کر کے فرما رہے ہیں اس لیے ان کا قول زائد راجح ہوگا۔ بہ نسبت ان حضرات کے قول کے جنہوں نے مشکلات قضا کے محض علم اور خبر پر کوئی قول اختیار کیا) اور امام شمش الائمہ سرخسی رحمہ اللہ نے (لوگوں کی سہولت کے لیئے) امام ابو یوسفؒ کا قول اختیار فرمایا۔

اور جب قاضی کا خط مکتوب الیہ قاضی کے پاس پہنچے تو اس کو قبول نہ کرے (یعنی کھولے نہیں) بغیر مدعیٰ علیہ کی موجودگی کے۔

کیونکہ یہ خط بمنزلہ ادائے شہادت سننے کے ہے۔ اس لیئے ضروری ہے۔ مدعیٰ علیہ کا موجود ہونا بخلاف قاضی کاتب کے شاہدوں کی شہادت سننے کے (کہ گواہوں کی گواہی سنتے وقت اس کاتب قاضی کے سامنے مدعیٰ علیہ کا حاضر ہونا ضروری نہیں) کیونکہ اس قاضی کی شہادت سننا نقل شہادت کے لیئے ہے۔ نہ کہ مدعیٰ علیہ کے خلاف فیصلہ (اور حکم) صادر کرنے کے لیئے۔

تو جب گواہ اس خط کو سپرد کر دیں قاضی مکتوب الیہ کو تو وہ پہلے اس کی مہر دیکھے جب شاہد اس بات کی گواہی دے دیں۔ کہ یہ فلاں قاضی کا خط ہے۔ اس خط کو اس قاضی نے ہمارے سپرد کیا ہے اپنی مجلس قضا اور احکام نافذ کرنے کی مجلس (عدالت) میں اس خط کو قاضی نے ہمارے سامنے پڑھا اور اس پر مہر لگائی ہے تو (اس کے بعد) قاضی مکتوب الیہ اس کو کھولے اور مدعیٰ علیہ کے روبرو اس کو پڑھے اور اس پر حکم اور فیصلہ کو لازم کر دے جو اس خط میں لکھا ہوا ہے۔ (صاحب ہدایہ بیان فرماتے ہیں) اور یہ حکم امام ابو حنیفہؒ اور امام محمد رحمہ اللہ علیہ کے نزدیک ہے۔ امام ابو یوسف رحؒ فرماتے ہیں کہ جب گواہ اس بات کی گواہی دے دیں کہ یہ اس قاضی کا خط ہے۔ اور یہ اس کی مہر ہے تو مکتوب الیہ اس کو قبول کرے جیسا کہ (امام ابو یوسفؒ کے مسلک میں، بیان کیا جا چکا۔ اور

قدوری رحؒ نے کتاب (متن) میں (ان گواہوں کی) عدالت و تقویٰ ظاہر ہونے کی شرط نہیں لگائی ہے۔ (یعنی بعد اس کے کہ ان گواہوں کی توثیق و تعدیل کر دی جائے مزکّی کی طرف سے تو قاضی مکتوب الیہ اس خط کو قبول کرے) لیکن صحیح قول یہی ہے کہ اس خط کو مہر توڑ کر اس وقت کھولا جائے گا۔ جب کہ گواہوں کی عدالت (اور ان کا ثقہ ہونا) ظاہر ہو جائے اسی قول کو (امام) خصّاف رحؒ نے ذکر کیا ہے۔ کیونکہ بسا اوقات اور زائد گواہوں کی گواہی کی ضرورت پیش آئے گی۔ (ان شاہدوں کی عدالت ظاہر ہونے کی صورت میں) اور ان کو اس بات کی گواہی دینا (کہ یہ خط فلاں قاضی کا ہے۔ اس نے ہم کو سپرد کیا) اسی وقت تک ممکن ہے جب تک کہ اس پر مہر باقی ہے۔ (اس لیے جب ان گواہوں کی عدالت ظاہر ہو جائے اس وقت وہ خط کھولے)

اور قاضی مکتوب الیہ اس خط کو صرف اس صورت میں قبول کرے گا۔ جب کہ خط بھیجنے والا قاضی اپنے عہدۂ قضا پر برقرار ہو یہاں تک کہ اگر وہ مرگیا یا معزول ہو گیا یا وہ قضا کا اہل ہی نہیں رہا۔ (مثلاً جنون و ارتداد یا بعد عادل ہونے کے فسق و فجور کا مرتکب ہو جانے کی وجہ سے) قبل اس کے کہ وہ خط مکتوب الیہ کے پاس پہنچے تو وہ خط قبول نہیں کیا جائے گا۔ کیونکہ قاضی کاتب (اہلیت ختم ہو جانے یا معزول ہو چکنے کے بعد) رعایا کے ایک فرد کی طرح ہو گیا ہے (عہدۂ قضا کے باعث) اس کے احکام قابل قبول اور حجت تھے۔ اور جب وہ رعایا کا ایک فرد بن گیا تو اس کا خط حجت اور سند نہ رہا) اسی وجہ سے قبول نہیں کیا جائے گا۔ اس کا خبر دینا کسی دوسرے قاضی کو ایسی چیز کی جو اس کے حدود عمل میں نہیں ہے۔ یا وہ دونوں کے حدود عمل میں نہیں ہے۔ (یعنی ایک قاضی کا دوسرے قاضی کو کسی چیز کی اطلاع اور پیغام وہ معتبر ہے۔ جو اپنے دائرہ عمل اور محل ولایت سے ہو)[1]

---

[1] یہ جس کا نتیجہ یہ نکلے گا۔ کہ مثلاً اگر دو قاضی کسی ایسے شہر میں ملاقات کریں۔ جو ان کے حدود ولایت و قضا سے سے خارج ہے۔ اور ایک دوسرے کو یہ کہے میرے نزدیک فلاں شخص کا حق فلاں پر اس قدر ثابت ہوا ہے۔ لہٰذا اس سلسلہ میں تم وہ کام کرو جو تم کو چاہیئے یعنی صاحب حق تک اس کا حق پہنچا دو تو یہ خبر معتبر نہ ہو گی اور اس پر حکم کا نفاذ صحیح نہ ہو گا۔ کیونکہ درحقیقت یہ خبر قاضی کی طرف سے نہیں باقی آئندہ صفحہ

اور اسی طرح (قاضی کا یہ خط قابل قبول ہوگا)۔ اگر مکتوب الیہ قاضی مرجائے (خط پہنچنے سے پہلے) مگر یہ کہ ایسی صورت میں جب کہ یہ عنوان لکھا ہو بنام فلاں بن فلاں جو قاضی ہے فلاں شہر کا یا بایں عنوان ہو قضاۃ مسلمین میں سے ہر اس قاضی کے نام جس کی طرف (میرا) یہ خط پہنچے (تو جو قاضی برسر عہدہ ہوگا۔ وہ مکتوب الیہ ہو سکے گا۔ کیونکہ مکتوب الیہ کے علاوہ دوسرا قاضی (جبکہ اس کے قائم مقام ہوگا۔ اس کا تابع ہونے کی وجہ سے معروف و معین ہوگا (اس خط میں جو قاضی نے لکھا ہے) برخلاف اس صورت کے جب کہ ابتداً ہی بغیر کسی کے نام کی تعیین اور تشخص کے یہ لکھے ہر اس قاضی کے نام قضاۃ مسلمین میں سے جس کی طرف یہ خط پہنچے تو اس عنوان کے ساتھ یہ خط قابل قبول نہ ہوگا کیونکہ اس خط میں مکتوب الیہ مشخص اور متعین ذات نہیں ہے جیسا کہ ہمارے مشایخ رحمہم اللہ اس قول پر فتویٰ دیتے ہیں۔ اور اگر قاضی مکتوب الیہ کے پاس خط پہنچنے سے پہلے مدعیٰ علیہ مرگیا تو یہ حکمنامہ مدعی علیہ کے وارث پر نافذ ہوگا کیونکہ وارث اس کے قائم مقام ہے۔

اور قبول نہیں کی جائے گی کتاب القاضی الی القاضی حدود و قصاص (کے معاملات) میں کیونکہ خط میں تغیر تبدیلی کا شبہ اور احتمال ہے تو حدود و قصاص میں خط کا بھیجنا ایسا ہی ہوگا جیسے کہ شہادت پر شہادت (اور حدود و قصاص میں یہ جائز نہیں ہے۔) اور اس وجہ سے بھی (قابل قبول نہیں ہے) کہ حدود و قصاص کا مبنیٰ (حتی الامکان) ساقط کرنا ہے۔ اور اس کے قبول کرنے میں حدود و قصاص کو ثابت کرنے کی کوشش ہوگی (جو خلاف مقصود اور موضوع ہے)

کیا عورت کو قاضی مقرر کیا جاسکتا ہے؟

فرمایا اور عورت کا فیصلہ کرنا ہر معاملہ میں جائز ہے بجز حدود اور قصاص کے قیاس کرتے ہوئے

بقیہ ص۳۲ سنی گئی ہے بلکہ بحیثیت ایک فرد رعیت کے ہیں۔ ہر قاضی اپنے محل ولایت اور مقام قضا میں قاضی کی حیثیت رکھتا ہے۔ ۱۲ منہ رب اغفر وارحم وانت خیر الراحمین۔ حاشیہ صفحہ ھذا لہ یہ قول ابوحنیفہؒ اور امام محمدؒ کا ہے۔ امام یوسفؒ نے معاملات قضا کے تجربہ کے باعث اس قسم کی شرائط میں توسیع اور سہولت کی راہ باقی آئندہ صفحہ

عورت کی شہادت پر ان معاملات میں (کہ جس طرح حدود و قصاص میں عورت کی شہادت قابل قبول نہیں ہے۔ اسی طرح اس کا فیصلہ بھی ان معاملات میں درست نہیں ہے (کیوں کہ (کہ قضا کا حکم شہادت کے حکم سے مستفاد ہے۔ تو جو محل شہادت کا نہیں وہ قضا کی بھی صلاحیت نہیں رکھے گا۔ اور حدود و قصاص میں عورتوں کی شہادت قبول نہیں کی جاتی۔

اور قاضی کے لیے یہ جائز نہیں ہے کہ وہ معاملات قضاء پر کسی کو اپنا خلیفہ بنائے مگر یہ کہ اس کو اس بات کا اختیار سونپا جائے (تو پھر اس کو جائز ہوگا۔ کہ کسی کو اپنا خلیفہ بنائے) اس لئے کہ خلیفہ (وقت اور حاکم) کی طرف سے عہدہ قضا اس کو سونپا گیا ہے۔ نہ کہ دوسرں کو عہدۂ قضاء عطا کرنے کا (اختیار اس کو دیا گیا ہو) تو یہ صورت ایسی ہی ہو جائے گی جیسے کہ وکیل کسی دوسرے کو وکیل بنا دے (تو وکیل کا دوسرے کو وکیل بنانا جائز نہیں ہوگا۔ کیونکہ اصل موکل اس پر راضی تھا یہ شخص اس معاملہ میں وکالت کرے تو یہ ضروری نہیں کہ وہ اس پر بھی راضی ہو کہ وکیل اور کسی کو یہ معاملہ سپرد کر دے۔)

برخلاف اس صورت کے کہ کوئی شخص مامور ہو جمعہ کی اقامت کے لئے کہ وہ اپنا خلیفہ بنا سکتا ہے۔ (اگرچہ آمر کی طرف سے اس کی صراحۃً اجازت نہ بھی دی گئی ہو) کیونکہ جمعہ کی اقامت ایسے مرحلہ پر ہے کہ وہ فوت ہو جائے گی (اگر اس میں تاخیر ہوتی) اس لیئے کہ اس کا وقت محدود اور معین ہے (برخلاف قضا کے کہ امور قضا کسی خاص وقت کے ساتھ موقت نہیں ہیں۔) اس وجہ سے اقامت جمعہ کے لیئے کسی کو مامور بنانا

بقیہ حاشیہ صفحہ ۲۵ :- اختیار کی ہے اس لیئے ان کے نزدیک مطلقاً یہ عنوان بھی درست ہوگا مسلمانوں کے قاضیوں میں سے فلاں شہر کے جس کسی قاضی کے پاس میرا یہ خط پہنچے۔ ۱۲ ؎ ۲ حدود و قصاص چونکہ شبہات سے ساقط ہو جانے والے امور ہیں۔ اس وجہ سے کتاب القاضی الی القاضی اس موضوع کے خلاف ہے ؎ حدود و قصاص کے علاوہ دیگر امور میں قضا۔ عورت صحیح ہے لیکن عورت کو قاضی بنانا مکروہ ہے اور اس کو عہدۂ قضا سونپنے والا حاکم گنہگار ہوگا۔ آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم کا ارشاد ہے لن یفلح قوم ولو امرھم امرأۃ ہرگز وہ قوم فلاح نہیں پائے گی جس نے اپنے معاملات کی باگ ڈور عورت کے سپرد کر دی۔ اسی وجہ سے ناچیز کے ترجمہ میں قاضی ہونا عنوان نہیں اختیار کیا بلکہ فیصلہ کرنا اختیار کیا تاکہ عہدہ قضا کے لئے قطعی تصریح نہ ہو۔ ۱۲ واللہ اعلم۔

ﺎﻟﺘﮧ اس بات کی اجازت ہے، کہ وہ کسی کو اپنا خلیفہ بھی بنالے (تاکہ کسی وقت کوئی عذر پیش ﺟﺎﻧﮯ سے جمعہ کا فوت ہونا لازم نہ آئے) لیکن قضا کا معاملہ ایسا نہیں ہے۔

اور اگر (بالفرض) دوسرے قاضی نے کوئی فیصلہ کیا اوّل قاضی کی موجودگی میں یا فیصلہ ﯾﺎ دوسرے نے (پہلے کی غیر موجودگی میں) لیکن پہلے قاضی نے اس کو جائز قرار دیا تو یہ ﯿﺼﻠﮧ درست ہوگا جیسے کہ وکالت میں کہ اگر وکیل نے کسی اور کو وکیل بنا دیا اور وکیل ثانی ﻧﮯ اوّل کی موجودگی میں کوئی تصرف کیا یا اوّل نے اس کے تصرف کو درست قرار دیا تو یہ ﺼﺮف صحیح ہوگا۔ اور جواز کی وجہ یہ ہے۔ کہ اس صورت میں پہلے کی رائے شامل ہے۔ ﻭﺭ یہی چیز شرط ہے۔ (کہ اوّل کی رائے سے فیصلہ ہو۔ اور اگر قاضی اوّل کو یہ اختیار ﺳﻮﻧﭙﺎ گیا ہے کہ وہ کسی کو اپنا نائب بنائے تو قاضی اوّل اس کا مستحق ہوگا۔ تو (اس ﮐﮯ بعد) دوسرا قاضی اصل حاکم (اور خلیفہ وقت) کی طرف سے نائب ہوگا۔ (گویا اس ﮐﻮ عہدہ قضا اصل سلطان ہی کی طرف سے حاصل ہوا ہے) جس کا نتیجہ یہ ہوگا۔ کہ قاضی ﺍﻭّﻝ اس دوسرے کو معزول کرنے کا حقدار نہ ہوگا۔ مگر یہ کہ اوّل قاضی کو معزول کرنے کا ﺑﮭﯽ سلطان کی طرف سے حق دے دیا جائے یہی قول صحیح ہے (مشائخ حنفیہ رحمہم اللہ ﮐﮯ نزدیک)

اور جس وقت پیش کیا جائے قاضی کے سامنے حاکم کا حکم تو قاضی اس کو نافذ ﮐﺮ دے مگر یہ کہ وہ حکم مخالف ہو کتاب اللہ و سنت کے یا اجماع کے بایں طور کہ وہ حکم محض (حاکم کا) ایک قول ہو کہ جس پر (اصول شریعت سے) کوئی دلیل نہ ہو۔ اور جامع صغیر میں یہ ہے کہ ہر وہ مسئلہ جس میں فقہاء نے اختلاف کیا ہو تو اس مختلف فیہ امر میں ایک قاضی نے فیصلہ کر دیا پھر اس کے بعد دوسرا قاضی آیا (عہدہ قضاء پر) جو

ﻪ کتاب اللہ اور سنت رسول اللہ اور اسی طرح اجماع امت دین و شریعت کے بنیادی اصول ہیں اس لیے کسی مسلمان حاکم کا کوئی قول اور حکم دین کے ان مسلّم اصول کے خلاف نفاذ کے قابل نہ سمجھا جائے گا۔ اس وجہ سے قاضی حاکم اور سلطان کے حکم کو رد کرے کہ وہ حکم رب العالمین اور احکم الحاکمین کے فرمان کے خلاف ہے۔ حکم کتاب اللہ کے خلاف کی مثال اس جانور کے حلال ہونے کا حکم دیا جائے جس پر ذبح کرتے ہوئے اللہ کا نام نہیں لیا گیا۔ یہ حکم آیۃ لاتاکلوا مما لم یذکر اسم اللہ علیہ کے خلاف ہے۔ باقی حاشیہ آئندہ صفحہ پر

اس کے خلاف اعتقاد رکھتا ہے۔ (اس مسئلہ اختلافیہ میں) تو یہ قاضی پہلے فیصلہ کو جاری کر دے۔ اس مقام پر بنیادی چیز یہ ہے۔ کہ قضا قاضی جب کسی ایسے مسئلہ پر واقع ہو جائے کہ جو (اجتہادی حیثیت سے) مختلف فیہ ہے۔ تو وہ فیصلہ نافذ ہوتا ہے۔ اور (اس کے خلاف) دوسرا اجتہاد اس کو رد نہیں کرتا۔ کیونکہ دوسرا اجتہاد بھی پہلے اجتہاد کی طرح ہے، (جس پر فیصلہ نافذ کیا گیا۔ اس اعتبار سے کہ خطا کا امکان دونوں میں ہے) اور حال یہ کہ پہلا اجتہاد توڑا نہیں جائے گا ایسے قول و اجتہاد سے جو اس سے کم (اور کمزور) ہے۔

اور اگر قاضی نے کسی اجتہادی اور اختلافی مسئلہ میں ایسا فیصلہ نافذ کر دیا جو اس کے رائے کے خلاف ہے۔ اس حال میں اس کو ذہول و نسیان واقع ہو گیا تھا۔ اپنے مذہب سے تو اس کا فیصلہ نافذ ہو گا۔ امام ابو حنیفہ رح کے نزدیک۔ اور اگر فیصلہ کیا ہو (اپنے مذہب کے خلاف) قصداً تو اس میں (امام صاحب رح سے) دو روائتیں منقول ہیں اور وجہ اس (روایت کی جس میں نفاذ حکم کو بیان کیا گیا۔) یہ ہے کہ یہ خطا یقینی طور پر نہیں ہے (اس لئے کہ مسئلہ اجتہادی ہے) اور صاحبین رح کا قول یہ ہے کہ اس قاضی کا حکم دونوں صورتوں میں نافذ نہیں ہو گا۔ کیونکہ اس نے ایسا

بقیہ حاشیہ ص۳۵ مطلقہ ثلثہ کو بلا عقد ثانی کے زوج اول کیطرف رجوع کا حکم سنت مشہورہ کے خلاف ہے۔ اور متعہ کے جواز کا قول اختیار کرنا اجماع امت کے خلاف ہے۔ ۳۷ بعض نسخوں میں متن قدوری کی عبارت اس طرح ہے۔ الا ان یخالف الکتاب او السنۃ او الا جماع بان یکون قولاً بلا دلیل اسی کے پیش نظر یہ ترجمہ کیا گیا۔ بایں طور کہ وہ قول بلا دلیل ہو۔ اور بعض نسخوں میں یہ لفظ اؤ کی ساتھ ہے او یکون قولاً بلا دلیل لفظ او ہونے کی صورت میں مفہوم یہ ہو گا۔ یا وہ قول بلا دلیل ہو یعنی اس قول کے لیئے کوئی ماخذ کتاب و سنت اور اجماع سے بھی نہ ملتا ہو اس لیئے کہ ہر حکم یا تو صراحتًہ ان دلائل مذکورہ سے ثابت ہونا چاہیئے۔ اور اگر صراحۃً مذکور نہیں۔ تو کم از کم ان دلائل سے مستنبط ہونا چاہیئے۔ تو اگر نہ صراحۃً ثابت ہو اور نہ استنباط ممکن ہو تو پھر ہر بات بلا دلیل ہی گی۔ اس کی مثال فقہا نے یہ بیان کی کہ حاکم یہ فیصلہ کر دے کہ ساٹھ برس کی طویل مدت گزرنے کی وجہ سے قرض ساقط ہو گیا۔ تو اس پر کوئی دلیل نہیں ہے۔ ۱۲ منہ واللہ اعلم

فیصلہ کیا ہے جو اس کے نزدیک خطا ہے۔ اور مشائخ رحمہم اللہ کے نزدیک) اسی پر فتویٰ۔ پھر وہ مسئلہ جس میں اجتہادی اختلاف واقع ہو وہ ہے کہ جو مخالف نہ ہو ان امور کے جن کو ہم نے ذکر کیا (یعنی کتاب اللہ سنت رسول اللہ اور اجماع) اور سنت سے مراد سنت مشہورہ۔ اور ہر وہ مسئلہ جس پر جمہور فقہاء کا اجتماع و اتفاق ہو اس مسئلہ میں بعض کی مخالفت قابل اعتبار نہیں ہے۔ (اور بعض افراد کی ایسی مخالفت اس مسئلہ کو اجماعی اور اتفاقی مسئلہ ہونے سے خارج کرنے والی نہ ہوگی) اور اس چیز کا نام خلاف[1] ہوگا نہ کہ اختلاف۔ اور معتبر وہ اختلاف ہے۔ جو قرون اولیٰ (یعنی زمانہ صحابہ و تابعین) اور ائمہ اربعہ مجتہدین) میں واقع ہو۔

فرمایا (امام محمد رحمہ اللہ نے) اور ہر وہ چیز جس کے متعلق قاضی نے فیصلہ کر دیا ظاہر میں حرام ہونے کا تو وہ باطن میں بھی (عند اللہ) اسی طرح (حرام) ہے امام ابو حنیفہؒ کے نزدیک اور اسی طرح اگر قاضی نے فیصلہ کیا کسی چیز کے حلال ہونے کا (تو وہ باطن میں عند اللہ حلال ہوگی) اور اس صورت میں ہے۔ جب کہ دعوے کسی سبب معین کے ساتھ ہو (نہ کہ ملک مطلق کا دعوے کہ یہ شئی میری ملک ہے۔ بلکہ اسباب معینہ کے ساتھ دعوے ہو مثلاً نکاح طلاق بیع و شراء اور اعتاق وغیرہ تو قضاء قاضی ظاہراً و باطناً نافذ ہے) اور یہ (وہ) مسئلہ ہے کہ قاضی کا فیصلہ جھوٹی شہادت کے ذریعہ عقود و معاملات کے منعقد اور فسخ ہونے میں معتبر ہے۔ یا نہیں[2]

---

[1] صاحب ہدایہ رحمہ اللہ کا یہ جملہ و ذلک خلاف ولیس باختلاف کہ اس چیز کا نام خلاف ہوگا۔ نہ کہ اختلاف بھی ان بلند پایہ کلمات میں سے ہے جس کی فصاحت و بلاغت اور معنوی خوبیاں انتہائی بلندی پر پہنچی ہوئی ہیں بالعموم خلاف اور اختلاف کے معنی میں فرق نہیں سمجھا جاتا لیکن صاحب ہدایہ کا فقیہانہ مزاج ان دونوں کے درمیان بڑے عظیم تفاوت اور فرق کو واضح کر رہا ہے۔ کہ نصوص صریحہ اور ثابتہ سے کسی حکم شرعی کے استنباط میں مجتہدین اور فقہاء کا جو اختلاف واقع ہو اس کو فقہاء اختلاف کہتے ہیں۔ مثلاً کہا جائے گا۔ کہ رکوع کے وقت مسئلہ رفع یدین میں حنفیہ اور شافعیہ کا اختلاف ہے۔ اور خلاف کا مفہوم یہ ہے۔ کہ کسی حکم مشروع و ثابت سے قطع نظر کرتے ہوئے اس کے علاوہ کوئی قول اور رائے اختیار کی جائے جس پر کوئی دلیل شرعی قائم نہ ہو تو یہ خلاف ہے باقی آئندہ صفحہ پر

باقی آئندہ صفحہ پر

جس کی تفصیل کتاب النکاح میں گزرچکی۔

فرمایا (قدوریؒ نے) اور قاضی فیصلہ نہ کرے اس مدعیٰ علیہ پر جو غائب ہے۔ مگر یہ کہ موجود ہو کوئی ایسا شخص (عدالت میں) جو اس کے قائم مقام ہو (مثلاً اس کا وکیل) امام شافعیؒ

بقیہ حاشیہ صفحہ ۲۹ :۔ تو اختلاف استنباط حکم کے اس تفاوت اور فرق کا نام ہوا جو مراد شریعت کی تحقیق و جستجو میں فقہا سے واقع ہو اور خلاف حکم شرعی سے عدول و انحراف ہے جس سے یہ بات نتیجۃً معلوم ہوگئی کہ اختلاف اور حق اور محمود ہے۔ اور خلاف مذموم ہے۔ یہ مسئلہ فقہا کے نزدیک متہم بالشان مسئلہ ہے کہ جھوٹی شہادت پر قضاء ظاہراً و باطناً ہر طرح نافذ ہے یا نہیں۔ امام ابو حنیفہؒ کا قول یہ ہے کہ اگر قاضی ایسے گواہوں کی گواہی پر جو نفس الامر میں جھوٹے ہیں لیکن قاضی کے علم میں ان کا کاذب ہونا نہیں ہے۔ بلکہ اس کے نزدیک اور علم میں وہ ثقہ اور قابل اعتماد ہیں ان کی گواہی پر اگر قاضی نے کسی چیز کے حرام ہونے کے فیصلہ کردیا تو وہ باطن میں بھی اللہ کے نزدیک حرام ہوگئی اور جس چیز کے حلال ہونے کا فیصلہ کر دیا تو درحقیقت وہ اب حلال ہوگئی۔ جس کی مثال اس طرح ہے کہ کسی عورت نے مرد پر دعویٰ کیا کہ اس نے مجھ کو تین طلاق دیدی ہیں اور اس پر گواہی پیش کردی جو واقعہ کے خلاف ہے۔ اس پر قاضی نے زوجین کے درمیان فرقت کا حکم جاری کردیا۔ اور اس عورت نے عدت کے بعد کسی دوسرے سے نکاح کرلیا تو امام ابو حنیفہؒ کے مسلک اور امام ابو یوسف کے پہلے قول کے مطابق وہ عورت پہلے خاوند کے لیے حرام ہوگئی ظاہراً و باطناً اور اسی طرح اس کا دوسرا نکاح درست ہوا۔ اور اسی طرح اگر کسی شخص نے دعویٰ کیا کہ میں نے فلاں عورت سے نکاح کیا ہے۔ اور نکاح پر گواہی پیش کردی جس پر قاضی نے ثبوت نکاح کا فیصلہ کردیا تو وہ عورت امام صاحب کے نزدیک ظاہراً و باطناً اس کی زوجہ ہوگی۔ امام محمدؒ کا مذہب اور ابو یوسفؒ کا دوسرا قول یہ ہے کہ ظاہراً نافذ ہے باطن کے اعتبار سے نہیں۔ ظاہراً نفاذ سے مراد یہ ہے کہ نکاح کی صورت میں زوج پر دیگر لوازم زوجیت کا وجوب اور زوجہ پر یہ لازم کہ وطی پر قدرت دے اور باطناً نافذ ہونے سے یہ مراد ہے کہ اس کی وطی اور قربت عند اللہ حرام نہ ہوگی جانبین کے دلائل کتب اصول اور شروح فقہ میں مذکور ہیں ان کی مراجعت فرمائی جائے۔ خلاصہ یہ کہ صاحبین کی نظر اس امر پر ہے۔ کہ جب شہادت جھوٹی ہے تو باطناً اس کا اعتبار نہ ہوگا۔ امام صاحب رحمہ اللہ کے قول کا منشا یہ ہے۔ کہ جھوٹی شہادت کے ذریعہ احکام شرعیہ کا نفاذ اور تحلیل و تحریم نہیں ہو رہی ہے۔ بلکہ قاضی کا فیصلہ اس حیثیت سے کہ اس کو اپنے عہدہ کی وجہ سے مسلمانوں پر ولایت حاصل ہے۔ ایک عقد جدید کو بطور انشاء عقود) باقی آئندہ صفحہ پر

فرماتے ہیں کہ فیصلہ جائز ہے کیونکہ حجت موجود ہے۔ اور وہ گواہی ہے (مدعی کے حق کو ثابت کرنے کے لیئے) جس کے باعث حق ظاہر ہو چکا (اور جب حق ظاہر ہو چکے تو اس کا نفاذ (اجراء) درست ہے) ہماری دلیل یہ ہے کہ شہادت پر عمل اور اس کے مطابق فیصلہ کرنا منازعت اور جھگڑے کو قطع کرنے کے لیے ہوتا ہے۔ اور بغیر انکار (مدعیٰ علیہ) کے کوئی منازعت نہیں اور چنانچہ وہ انکار نہیں پایا گیا (اس لئے کہ وہ موجود ہی نہیں ہے۔) اور اس وجہ سے بھی (غائب کے خلاف فیصلہ کرنا جائز نہیں ہے) کہ مدعیٰ علیہ کی طرف سے اقرار کر لینے کا اور انکار کا بھی تو فیصلہ کی صورت اس حالت میں مشتبہ ہو جائے گی۔ کیونکہ احکام اقرار اور انکار کے مختلف ہیں[1]۔

اور اگر مدعیٰ علیہ نے (پہلے) انکار کیا اور اس کے بعد وہ غائب ہو گیا تو حکم اسی طرح

بقیہ حاشیہ ص ۳۰ :۔ پیدا اور منعقد کر رہا ہے۔ تو جس طرح ایجاب و قبول کو شریعت نے علاقہ زوجیت کا سبب بنایا۔ اور لفظ انت طالق کو حرمت کا ذریعہ بنایا اسی طرح اس صورت حال میں کہ غیب کا علم خدا کے سوا کسی کو نہیں مفاسد کا دروازہ بند کرنے کے لئے امام ابو حنیفہ نے اختیار فرمایا کہ قاضی کا فیصلہ ان کے درمیان عقد نکاح منعقد کر رہا ہے۔ اور بعد ازاں گویا شریعت کے نکاح کر دینے سے یہ دونوں شخص زوجین ہو گئے ہیں اور اسی طرح دعویٰ طلاق میں قاضی کے فیصلہ نے ان میں حرمت کو واقع کر دیا اور گویا اس شرعی تصرف سے ان میں حرمت واقع ہو گئی ہے چنانچہ ایک روایت میں حضرت علی رضی اللہ عنہ سے منقول ہے۔ کہ ایک شخص نے ایک عورت سے نکاح پر گواہ قائم کر دیئے جس پر حضرت علیؓ نے فیصلہ فرمایا کہ عورت اس مرد کے پاس چلی جائے عورت کہنے لگی اے علیؓ اس مرد نے مجھ سے نکاح نہیں کیا ہے اب اگر آپ نے ایسا ہی حکم دیا ہے تو میرا نکاح پڑھ دیجئے اس پر آپ نے فرمایا تیرے دو گواہوں نے بس تیرا نکاح کر دیا اور آپ نے اس فیصلہ کے بعد تجدید نکاح نہیں فرمائی۔ ۱۲ کذا فی شروح الہدایہ۔ زیلعی۔ مبسوط۔) ۱۲ منہ

حواشی صفحہ ہذا :۔ [1] اقرار اور انکار مدعیٰ علیہ کی صورت میں احکام قضاء مختلف ہیں انکار مدعیٰ علیہ کی ساتھ بینہ اور گواہی پر جو فیصلہ نافذ ہوتا ہے اس کا نفاذ عام ہے۔ مدعیٰ علیہ کے علاوہ اور سب کے حق میں ہوتا ہے۔ اور جو فیصلہ مدعیٰ علیہ کے اقرار پر ہو صرف اقرار کرنے والے کے حق میں محدود ہوتا ہے۔ کیونکہ اقرار حجۃ قاصرہ ہے۔ ۱۲

ہے کیونکہ شرط یہ ہے۔ انکار (مدعیٰ علیہ) فیصلہ کے وقت تک ہو اور اس میں امام ابو یوسفؒ کا اختلاف ہے۔

اور جو شخص مدعیٰ علیہ کے قائم مقام ہو گا کبھی تو وہ اس کا نائب ہو گا۔ اسی طرف سے نائب بنا دینے کی وجہ سے جیسے کہ وکیل اور کبھی وہ قائم مقام ہو گا شریعت کی طرف سے مثلاً وہ شخص جو وصی ہو قاضی کی طرف سے اور کبھی وہ قائم مقام ہو گا[1] حکماً جس کی صورت یہ ہے۔ کہ جس چیز کا مدعی غائب پر دعوے کرتا ہے۔ وہ سبب ہو اس بات کا یہ دعوے حاضر پر ہے۔ اور یہ صورت الجواب فقہیہ میں متعدد موقعوں پر پائی جاتی ہے (کیونکہ اس کے نظائر کثیر ہیں)

لیکن اگر کوئی دعوے جو مدعی غائب پر کر رہا ہے، ایسا ہے۔ کہ وہ شرط (کے درجہ میں) ہے حاضر[2] شخص کے لیے اس (حق کو ثابت کرنے کے لئے (جس حق کا دعویٰ مدعی حاضر پر کرتا ہے) تو (ایسی صورت میں) اعتبار نہیں کیا جائے گا حاضر شخص کو غائب کی طرف سے (قائم مقام) مدعیٰ علیہ بنانے کا۔ (کہ قاضی کا حاضر پر فیصلہ کرنا ذریعہ ہو اس فیصلہ کے نافذ ہونے کا غائب شخص پر اس مسئلہ کی تمام تفصیل جامع صغیر میں مذکور ہے۔

فرمایا (امام محمد رحمۃ اللہ نے) اور قاضی کو اختیار ہے کہ وہ تیموں کا مال قرض دیدے۔ اور (چاہیئے) کہ دستاویز لکھوالے (تاکہ یتامیٰ کا مال محفوظ رہے) کیونکہ قرض دے دینے میں یتیموں کی مصلحت ہے۔ اس وجہ سے کہ ایسی صورت میں ان کے مال محفوظ رہیں گے۔ اور قرض لینے والے کے ضمان میں ہوں گے۔

---

[1] اس کی مثال اس طرح ہے۔ کہ زید نے ایک مکان کے متعلق دعویٰ کیا جو عمرو کے قبضہ میں ہے۔ کہ میں نے یہ مکان خالد سے خریدا تھا۔ اور خالد غائب ہے۔ جس سے وہ خریدنے کا دعوے کر رہا ہے۔ عمرو نے جو قابض ہے انکار کیا جس پر زید نے اپنے گواہ خریداری کے پیش کر دیئے گواہی پر قاضی نے فیصلہ کر دیا۔ تو یہ دعوے بالاصل خریداری کا اگرچہ غائب پر ہے، لیکن یہ دعویٰ سبب بن رہا ہے۔ قابض مکان پر دعویٰ کا جو کہ حاضر ہے۔ تو اس صورت حال میں قاضی کا فیصلہ بائع غائب پر معتبر ہو گا۔ کیونکہ حکماً وہ حاضر کے درجہ میں ہے۔ کیونکہ یہ دعوے حاضر شخص کے مدعیٰ علیہ ہو جانے کا سبب ہے۔ اس لیے کہ اس ضمن میں۔ باقی آئندہ صفحہ پر

اور قاضی کو (اپنے منصب قضا کی وجہ سے) اس بات پر قدرت ہے کہ اس مال کو نکلوائے گا (اور وصول کرے جب چاہے۔ اس وجہ سے یہ احتمال ہی نہ رہا۔ کہ قرض لینے والا شاید لبعد میں نہ دے) اور دستاویز کی کتابت اس لیئے ضروری ہے۔ کہ وہ اس حق کی حفاظت کرے۔

اور اگر قرض دے دیا (یتیموں کا مال) وصی[۱] نے تو وہ وصی ضامن ہوگا۔ اس مال کا۔ کیونکہ وصی (رعیت کا محض ایک فرد ہونے کی حیثیت سے) قادر نہیں ہے۔ مال نکلوا لینے پر (اگر مقروض قرض ادا نہ کرے) اور باپ بھی (صغیر کے مال کو قرض دے دینے میں) وصی کے درجہ میں ہے۔ (فقہاء حنفیہ کی) دو[۲] روایتوں میں صحیح تر روایت کی بنا پر کیونکہ وہ بھی عاجز ہے مال کے نکلوانے سے (اگر مقروض دینے سے انکار کرے)

بقیہ حاشیہ ص۳۲ :- قابض پر یہ دعویٰ ثابت ہو رہا ہے۔ کہ وہ ناجائز قابض ہے۔ اور اس بات کا وہ اس مکان کو خالی کرے جیسے کہ ظاہر ہے ۱۲ ص۵ مراد یہ کہ قضاء علی الغیب وجوہ مذکورہ میں کہ حاضر شخص اصل مدعیٰ علیہ کے حقیقۃً قائم مقام ہو یا شرعاً یا حکماً معتبر ہے۔ لیکن ایسی صورت میں حاضر پر فیصلہ کرنا غائب کے حق میں معتبر نہ ہوگا۔ جب کہ وہ دعوےٰ ایک شرط کے درجہ میں اس حق کے لیے ہو جو مدعی حاضر مدعیٰ علیہ پر اپنا ثابت کرنا چاہتا ہے۔ مثلاً ایک غلام اپنے آقا پر دعویٰ کرتا ہے۔ کہ اس میرے آقا نے (جو عدالت میں حاضر ہے۔) میرے آزاد ہونے کو معلق کیا تھا۔ زید کی بیوی کی طلاق پر کہ اگر زید اپنی زوجہ کو طلاق دیدے تو آزاد ہے۔ اور یہ غلام گواہ پیش کر دے زید کے طلاق دینے پر جبکہ زید موجود نہیں ہے۔ تو اس حاضر شخص کو غائب کی طرف سے مدعی نہیں سمجھا جائے گا۔ اور یہ بینہ (گواہی) قبول نہ کیا جائے گا۔ عام مشائخ رحمہم اللہ کا اسی پر فتویٰ ہے۔ بعض متاخرین جن میں فخر الاسلام بزدوی ہی نہیں اس بینہ کے قابل قبول ہونے کی طرف مائل ہیں جیسے کہ سببیۃ کی صورت میں بینہ قبول ہے۔ ۱۲ (کذا فی شرح الہدایہ)

حواشی صفحہ ھذا :[۱] جس شخص کو میت نے وصیت کی یتیموں کی نگرانی اور تربیت وغیرہ کی ۱۲ [۲] دوسری روایت یہ ہے۔ کہ قرض دے دینا صحیح ہے کیوں کہ باپ کی ولایت عام ہے۔ صغیر بیٹے کے لیے اس کی جان اور مال دونوں کو شامل ہے ۱۲ منہ

حکم بنانا ①

اور جب کہ حَکَم بنا لیا دو شخصوں نے کسی ایک شخص کو اپنے درمیان (کسی معاملہ میں) جس کے بعد اس حَکَم نے فیصلہ کیا ان کے درمیان اور دونوں اس کے فیصلہ پر راضی ہو گئے تو یہ جائز ہوگا۔ کیونکہ ان دونوں کو اپنی ذات پر ولایت حاصل ہے۔ اس وجہ سے ان کا کسی کو حَکَم بنا لینا صحیح ہوگا اور یہ اس وقت ہے جب کہ وہ شخص جس کو حَکَم بنایا گیا حاکم کی صفات کی ساتھ متصف ہو۔

۔کیونکہ وہ قاضی کے درجہ میں ہے۔ ان دونوں کے حق میں لہٰذا اس میں اہلیت قضا کا پایا جانا شرط ہوگا (جس پر یہ ثمرہ مرتب ہوگا۔ کہ) اور جائز نہ ہوگا حَکَم بنانا کافر کو اور غلام اور ذمّی اور اس شخص کو جس پر حد قذف جاری کی گئی ہو اور فاسق (و فاجر) اور نا بالغ بچے کو ان لوگوں میں اہلیّت قضا نہ ہونے کی وجہ سے۔ قیاس کرتے ہوئے اہلیت شہادت پر (کہ جو شہادت کے اہل ہے۔ وہی قضا کا بھی اہل ہوگا۔ کیونکہ قضا اور تحکیم برابر درجہ میں ہیں) اور فاسق شخص ② کو اگر حَکَم بنا لیا جائے تو بیان کردہ اصول کے پیش نظر) ضروری ہے۔ کہ ہمارے نزدیک اس کا حکم ہونا صحیح ہو جیسا کہ بیان کیا چکا۔

اس شخص کے احکام میں جس کو عہدہ قضا سونپا جائے اور حکم بنانے والوں میں سے ہر ایک کو یہ حق ہے کہ وہ رجوع کر لے تاوقتیکہ وہ حَکَم ان پر کوئی فیصلہ صادر نہ کرے۔ فیصلہ کے بعد تحکیم سے رجوع قابل اعتبار نہیں۔ کیونکہ حَکَم کو یہ اختیار انہی کی طرف سے حاصل ہوا ہے۔

① تحکیم کے معنی حَکَم بنانا ہے۔ یعنی چند آدمی باہم اپنے کسی جھگڑے اور معاملہ میں کسی کو اپنا حکم (پنچ) بنالیں۔ تحکیم اور پنچایت فروع قضا میں سے ہے۔ اس وجہ سے ابواب القضا کی ساتھ اس باب کو ملحق کیا گیا پنچایت کا جواز حدیث سے ثابت ہے۔ ابو شریح جن کی کنیت ابو الحکم تھی۔ انہوں نے بتایا کہ یا رسول اللہ جب میری قوم کسی بات میں خصومت کرتی تو سب لوگ مجھ کو حَکَم بناتے اور جو فیصلہ میں کرتا۔ اس کو سب پسند کرتے تو آنحضرت اس چیز پر سکوت فرمایا تو معلوم ہوا کہ پنچایت امر صحیح ہے ۱۲ (نسائی) ② جبکہ وہ محدود فی القذف نہ ہو ۱۲

اس لیے ان دونوں کی رضامندی کے بغیر وہ کوئی فیصلہ نہیں کر سکے گا۔ (اور جو شخص کسی کو کوئی اختیار دے سکتا ہے تو وہ شخص اس اختیار کو اس سے واپس بھی لے سکتا ہے۔) اور جب حَکَم نے کوئی فیصلہ کر دیا تو وہ ان دونوں پر لازم ہوگا۔ اس لیے کہ حَکَم کا فیصلہ ایک ایسی ولایت و اختیار سے صادر و نافذ ہوا ہے جو ان کو اپنی ذات پر حاصل تھا۔ (تو اس تفویض کردہ اختیار سے جو فیصلہ صادر ہوگا وہ لامحالہ ان دونوں پر نافذ بھی ہوگا۔

اور جب حکم کا فیصلہ قاضی کے روبرو پیش کیا جائے تو اگر اس کے مذہب کے مطابق ہو تو قاضی اس فیصلہ کو جاری کر دے (ایوان عدالت سے) کیونکہ اس میں کوئی فائدہ نہیں کہ قاضی اولاً اس حکم کو توڑے اور پھر اسی طریقہ پر اس حکم کو جاری اور قائم کرے۔

اور اگر حَکَم کا فیصلہ قاضی کے مذہب کے خلاف ہے۔ تو قاضی اس کو باطل کر دے، کیونکہ حَکَم کا فیصلہ قاضی پر لازم نہیں ہے۔ اس لیے کہ قاضی کی طرف سے تو اس کو حکم نہیں بنایا گیا ہے۔

فرمایا (قدوری رحمۃ) اور جائز نہیں ہے۔ حَکَم بنانا حدود و قصاص میں اس لیے کہ ان دونوں کو (جو کسی کو اپنا حَکَم بنائیں گے) کوئی ولایت نہیں ہے۔ اپنی جانوں پر (اس اعتبار سے کہ خواہ اپنے آپ کو ہلاک کر ڈالیں یا زندہ باقی چھوڑ دیں) اسی بنا پر یہ دونوں اس بات کے حق دار نہیں ہوتے کہ اپنے خون کو مباح (حلال) کر دیں لہٰذا یہ دونوں مباح الدم نہ سمجھے جائیں گے ان کی طرف سے رضامندی کے پائے جانے کی وجہ سے[1]

مشائخ رحمہ اللہ فرماتے ہیں کہ حدود اور قصاص کی تخصیص کہ صرف ان میں تحکیم جائز نہیں ہے اس بات پر دلالت کرتی ہے کہ اور تمام ایسے امور میں تحکیم جائز ہے،

---

[1] نیز اس وجہ سے بھی حدود و قصاص میں تحکیم درست نہیں کہ تحکیم کا مقصد یا اس کے ثمرات میں سے یہ چیز ہے۔ کہ وہ شئی پختہ اور محفوظ ہو۔ جس کے لیے حَکَم بنایا جا رہا ہے اور حدود و قصاص کا موضوع حتی الامکان ان کو دفع کرنا ہے، نہ کہ استحکام و تحفظ! اس لیے حدود و قصاص میں تحکیم ان کے موضوع کے بھی خلاف ہے۔۱۲ منہ

جن میں اجتہادی طور پر اختلاف (ائمہ کے درمیان) واقع ہے۔ جیسے طلاق[۱] و نکاح اور ان کے علاوہ دیگر معاملات اور یہی قول صحیح ہے۔ مگر یہ کہ اس پر فتویٰ نہیں دیا جائے گا۔ اور کہا جائے گا کہ (ان مجتہد فیہ مسائل میں بھی حدود و قصاص کی طرح) حاکم اور قاضی کے فیصلہ کی ضرورت ہے کہ عوام ان معاملات میں دلیر نہ ہو جائیں۔

اور اگر متخاصمین نے حکم بنا لیا کسی کو قتل خطاء کے خونبہا کے معاملہ میں جس پر حکَمْ نے دیت کا فیصلہ کر دیا عاقلہ پر (یعنی قاتل کے قبیلہ اور اس کی قوم پر جن کے درمیان باہمی تعاون کا عہد قائم ہے تو حکم کا فیصلہ عاقلہ پر نافذ نہ ہوگا کیونکہ حکَمْ کو عاقلہ کی طرف سے کوئی ولایت نہیں سونپی گئی ہے اور اگر اس نے فیصلہ کیا قاتل پر اس کے مال میں سے دیت ادا کرنے کا تو قاضی اس فیصلہ کو رد کر دے اور عاقلہ پر دیت کے لازم ہونے کا حکم دے کیونکہ یہ فیصلہ قاضی کی رائے اور اس کے مذہب کے خلاف ہے اور نص (شرعی) کے بھی مخالف ہے (جیسے کہ اپنے موقعہ پر تفصیل آئے گی) مگر یہ کہ ایسی صورت میں جب کہ قتل ثابت ہوا ہو قاتل کے اقرار سے (نہ کہ بینہ سے۔ تو حکم کا قاتل کے مال میں سے دیت کا فیصلہ صحیح ہوگا۔) اس لئے کہ اقرار سے قتل ثابت ہونے کی صورت میں عاقلہ پر دیت نہیں لازم ہوتی ہے۔

اور جائز ہے۔ کہ حکَمْ بینہ کو سنے اور مدعیٰ علیہ کے انکار پر فیصلہ کرے (گواہی اور ثبوت پر نظر کرتے ہوئے۔ اور اسی طرح یہ جائز ہے کہ مدعیٰ علیہ کے اقرار پر فیصلہ کرے کیونکہ انکار مدعیٰ علیہ کی صورت میں بینہ کے مطابق فیصلہ کرنا یا اس کے اقرار پر فیصلہ شریعت کے موافق حکم ہے۔

اور اگر خبر دی حکَمْ نے متخاصمینؒ[۲] (یعنی مدعی و مدعیٰ علیہ) میں سے کسی کی اقرار کی یا

---

[۱] : مثلاً طلاق کنایات کے ذریعہ رجعیہ ہے یا بائنہ یہ مسئلہ مختلف ہے۔ حنفیہ کے نزدیک بائنہ اور شافعیہ کے نزدیک رجعیہ اور اسی طرح اذنِ ولی کے بغیر نکاح درست ہے یا نہیں حنفیہ کے یہاں بالغہ دوشیزہ کا صحیح ہے اور شافعیہ کے نزدیک نہیں ۱۲

[۲] اس کی صورت یہ ہے کہ مثلاً حکَمْ دونوں میں سے کسی ایک کو یہ کہے کہ تو نے میرے سامنے اس حق کا اقرار کیا یا بینہ میرے نزدیک ثابت ہو گیا ہے۔ اس وجہ سے میں نے باقی ماندہ صفحہ

گواہوں کے عادل ہونے کی خبر دی (تاکہ دوسرے پر حجت تام ہو جائے اور گواہی پر فیصلہ کیا جائے)، اور حال یہ کہ وہ دونوں اس شخص کے حَکَم ہونے پر قائم ہیں (اور تا حال کسی ایک نے اس کے حَکَم ہونے کو رد نہیں کیا) تو حَکَم کا قول تسلیم کیا جائے گا۔ کیونکہ ولایت (اور حَکَم ہونے کی حیثیت) ابھی قائم ہے۔ اور اگر حَکَم نے خبر دی (کسی ایک کے سامنے) اپنے فیصلہ کی (کہ میں نے تیرے خلاف تیرے اقرار یا گواہی سے یہ فیصلہ کیا تھا) تو اس کا قول قبول نہیں کیا جائے گا۔ ولایت کے ختم ہو جانے کی وجہ سے جس طرح کہ قاضی یا حاکم کا قول بعد معزول ہو جانے (کہ میں نے یہ فیصلہ کیا تھا۔ معتبر نہیں)

اور حاکم کا فیصلہ اپنے ماں باپ اور بیوی اور لڑکے (اولاد) کے حق میں

باطل ہے اور (اس بارہ میں) قاضی یا حاکم اور وہ شخص کہ جس کو حَکَم بنایا گیا برابر ہیں۔ (کہ قاضی اور حَکَم کا کوئی فیصلہ ان لوگوں کے موافق قابل قبول نہ ہوگا۔) اور یہ اس لئے کہ اس کی شہادت ان لوگوں کے حق میں قبول نہیں۔ کیونکہ یہ موقعہ جانبداری اور حمایت کی) تہمت سے متہم ہونے کا امکان رکھتا ہے تو اسی طرح فیصلہ بھی ان لوگوں کے حق میں صحیح نہ ہوگا۔ برخلاف اس صورت کے جب کہ قاضی اور حَکَم فیصلہ ان کے خلاف نافذ کرے تو فیصلہ معتبر اور قبول ہوگا۔ کیونکہ ہر شخص کی شہادت اپنے ماں باپ بیوی اور بیٹے کے خلاف معتبر ہے۔ تہمت کا کوئی امکان نہ ہونے کی وجہ سے تو اسی طرح ایک شخص کا فیصلہ بھی (ان لوگوں کے خلاف نافذ و معتبر ہوگا۔)

اور اگر مدعی و مدعیٰ علیہ نے دو آدمیوں کو (اپنا) حکم بنایا تو ضروری ہے۔ (فیصلہ کرتے وقت دونوں کا جمع ہونا اس لئے کہ خصومتوں میں فیصلہ کرنا ایک ایسا امر ہے۔ کہ اس میں مشورہ اور رائے کی حاجت ہوتی ہے۔ (اور جب دو کو حکم بنایا گیا

بقیہ صـ۳۶ : نہ یہ فیصلہ کیا اس پر مدعیٰ علیہ انکار بھی کرے تو اس کے انکار کی طرف التفات نہ کیا جائیگا اور فیصلہ کو نافذ کیا جائے جس طرح قاضی یہ بات کہے اور مدعیٰ علیہ انکار بھی کرے تو انکار معتبر نہیں البتہ اگر یہ بات وہ اس کے بعد جبکہ حَکَم نہیں رہا تو البتہ یہ قول حکم کا بہتر نہ ہوگا۔ ۱۲ کفایہ ؟

تو معلوم ہوا کہ متخاصمین نے اپنا معاملہ ان کو اس طرح سونپا ہے۔ کہ دونوں باہمی مشورہ کے بعد فیصلہ نافذ کریں تو ایک کی غیر موجودگی میں دوسرے کا تنہا فیصلہ کرنا جس طور پر ان کو ولایت سونپی گئی ہے (اس کے خلاف ہوگا (واللہ اعلم الصواب۔

قضا سے متعلق مختلف مسائل

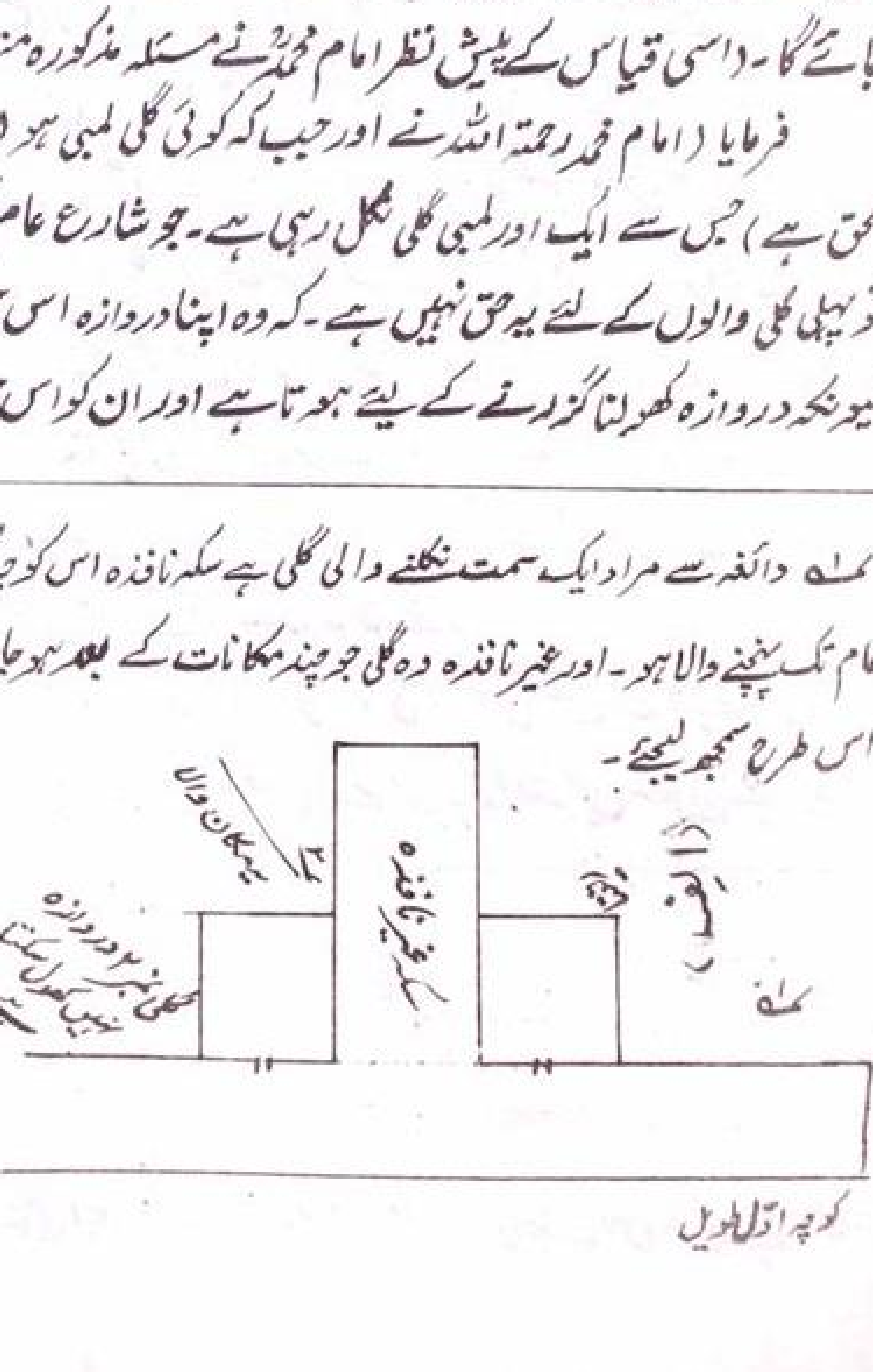
فرمایا (امام محمد رحمۃ اللہ نے اور جب کہ بالائی منزل ایک شخص کی ہو اور نیچے کی منزل دوسرے شخص کی ہو تو نیچے کی منزل کے مالک کو یہ حق نہ ہوگا کہ وہ اپنی منزل (کی دیواروں) میں کوئی کھونٹی ٹھوکے اور اس میں کوئی سوراخ یا روشن دان کھولے امام ابو حنیفہ رحمۃ اللہ کے نزدیک یعنی بالائی منزل کے مالک کی رضا مندی کے بغیر۔ اور صاحبین رحمہما اللہ فرماتے ہیں کہ نیچے کی منزل والا ہر وہ کام کر سکتا ہے جو اوپر کی منزل کو نقصان نہ پہنچائے۔ اور اسی اختلاف پر یہ صورت بھی محمول ہے جب کہ بالائی منزل کا مالک ارادہ کرے اپنی منزل پر کچھ تعمیر کرنے کا۔ (بعض مشائخ سے) یہ نقل کیا گیا کہ جو قول صاحبین سے منقول ہے (درحقیقت کوئی اختلاف نہیں امام صاحب سے بلکہ امام صاحب رحمۃ اللہ کے قول کی تفسیر ہے۔ (یعنی امام صاحب اس تصرف کو منع فرماتے ہیں جو مضر ہو نہ کہ اس تصرف کو جو نقصان کا احتمال نہ رکھتا ہو) اور یہ بھی بیان کیا گیا کہ (مسئلہ زیر بحث میں) اصل اور بنیادی امر صاحبین کے نزدیک اباحت وجواز ہے۔ اس لئے کہ یہ مالک کا اپنی مملوک چیز میں تصرف کرنا ہے۔ اور ملکیت تقاضہ کرتی ہے (تصرف) کے مباح اور جائز ہونے کو اور حرمت (ممانعت کا حکم) ضرر اور نقصان کے عارض ہونے کی وجہ سے ہے اس بنا پر اگر نقصان پیش آنے یا نہ آنے میں) اشکال اور اشتباہ ہو تو منع کرنا جائز نہ ہوگا (کیونکہ

بحث مسائل متفرقہ از کتاب القضاء ۱۲ منہ

اجازت قطعی اور یقینی امر ہے اور نقصان مشتبہ ہے۔ اور شبہہ سے یقین زائل نہیں ہوتا۔ جیسا کہ قانون ہے) اور اصل (چیز) امام صاحبؒ کے نزدیک (اس صورت حال میں) ممانعت ہے اس وجہ سے کہ یہ تصرف ایک ایسے محل میں ہے۔ کہ جس کے ساتھ دوسرے شخص کا حق محترم متعلق ہے۔ جیسے کہ مرتہن اور مستاجر کا حق (محترم ہے۔ اور مالک کو اپنی مرہون شئی اور کرایہ پر دی ہوئی چیز میں تصرف کرنے سے روکنے والا ہوتا ہے) اور تصرف کی اجازت اس صورت میں عارضی ہے۔ (کہ بالائی منزل کا مالک راضی ہو۔ یا کسی درجہ میں اس کا تصرف موجب ضرر نہ ہو) اس بنا پر اگر یہ چیز اشکال و اشتباہ میں پڑ گئی (کہ وہ راضی ہے۔ یا نہیں یا یہ تصرف باعث نقصان ہوگا۔ یا نہیں) تو اصل ممانعت زائل نہیں ہوگی علاوہ ازیں یہ امر ہے کہ اس کا تصرف خالی نہیں ہے بالائی منزل کے لیے کسی نہ کسی نقصان سے مثلاً اس کی عمارت میں کسی قسم کی کمزوری یا کوئی شکست و ریخت (کا پیش آجانا) اس لئے (مطلقا) اس قسم کے تصرف سے روکا جائے گا۔ (اسی قیاس کے پیش نظر امام محمدؒ نے مسئلہ مذکورہ منعقد فرمایا۔)

فرمایا (امام محمد رحمۃ اللہ نے اور جب کہ کوئی گلی لمبی ہو (جو شارع عام سے ملحق ہے) جس سے ایک اور لمبی گلی نکل رہی ہے۔ جو شارع عام تک نہیں پہنچتی ہے[له]۔ تو پہلی گلی والوں کے لئے یہ حق نہیں ہے۔ کہ وہ اپنا دروازہ اس چھوٹی گلی میں کھولیں۔ کیونکہ دروازہ کھولنا گزرنے کے لیے ہوتا ہے اور ان کو اس چھوٹی گلی میں سے گزرنے

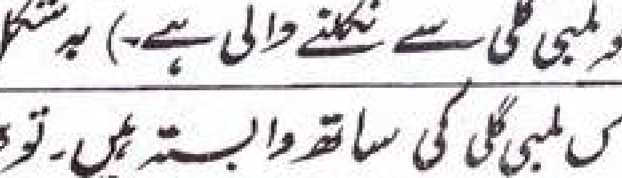
له زائغہ سے مراد ایک سمت نکلنے والی گلی ہے سکہ نافذہ اس کوچہ کو کہا جاتا ہے جو شارع عام تک پہنچنے والا ہو۔ اور غیر نافذہ وہ گلی جو چند مکانات کے بعد ختم ہو جانے والی ہو اس کی ہیئت اس طرح سمجھ لیجئے۔



کا کوئی حق نہیں ہے۔ اس لیئے کہ یہ چھوٹی گلی خصوصاً انہی لوگوں کے لئے[1] جو اس میں رہنے والے ہیں۔ یہاں تک کہ پہلی گلی والوں کے لیئے کوئی حق شفعہ نہیں ہے۔ اس مکان میں جو اس چھوٹی گلی میں فروخت کیا جائے۔ بخلاف اس کوچہ کے کہ جو شارع عام تک پہنچنے والا ہو (کہ اس کوچہ میں پہلے کوچہ کے رہنے والوں کو گزرنے کا حق ہوتا ہے) اس لیئے کہ ایسے کوچہ میں گزرنے کا حق بھی عام ہے (جس میں صرف اس کوچہ کے رہنے والوں کی تخصیص نہیں ہے) بیان کیا گیا کہ ممانعت گزرنے کی ہے۔ نہ کہ دروازہ کھولنے کی کیونکہ دروازہ کھولنے کی حقیقت تو اپنی دیوار (کے کسی ایک حصہ) کو ہٹا دینا ہے۔ (اور یہ تصرف اس حیثیت سے کہ اپنی ملک میں واقع ہو رہا ہے۔ صحیح ہونا چاہیئے) لیکن صحیح تر قول (مشائخ رحمہم اللہ کے نزدیک) یہ ہے۔ کہ ممانعت دروازہ کھولنے کی ہے۔ کیونکہ دروازہ کھولنے کے بعد ہر وقت گزرنے سے منع کرنا ممکن نہ رہے گا اور (دوسرے) اس وجہ سے بھی (ممانعت دروازہ کھولنے کی ہے) کہ ممکن ہے۔ وہ شخص اپنے حق کا دعویٰ کرے اس چھوٹی گلی میں دروازہ قائم ہو جانے سے؟

اور اگر وہ گلی (جو لمبی گلی سے نکلنے والی ہے۔) بہ شکل دائرہ ہو اس طور پر کہ اس کے دونوں کنارے اس لمبی گلی کی ساتھ وابستہ ہیں۔ تو پھر ان لوگوں کے لیئے یہ جائز ہوگا۔ کہ وہ اس مستدیر گلی میں دروازہ کھولیں[1]۔ کیونکہ ان لوگوں میں سے ہر ایک کے واسطے اس مستدیر گلی میں سے گزرنے کا حق ہے۔ اس وجہ سے کہ یہ مشترک میدان (کی طرح) ہے اسی بنا پر یہ سب لوگ حق شفعہ میں شریک ہیں اگر کوئی مکان اس مستدیر کوچہ میں سے فروخت کیا جائے۔

فرمایا (امام محمد رحمۃ اللہ نے) اور اگر دعویٰ کیا کسی شخص نے اپنے مکان میں اپنے کچھ حق کا اور انکار کیا۔ اس شخص نے جس کے قبضہ میں مکان ہے۔ پھر



[1] اس صورت میں لمبی گلی والے اس دائرہ میں اپنے مکانات کا دروازہ کھول سکتے ہیں جس کی ہیئت اس طرح ہے

اس کے بعد قابض نے مصالحت کرلی مدعی سے اس کے دعوئے سے (دست بردار ہونے کے لیئے) تو یہ جائز ہے۔ یہ مسئلہ مصالحت کر لینے کا مدعیٰ علیہ کے انکار کے بعد جس کی تفصیل ہم کتاب الصلح میں انشاء اللہ بیان کریں گے۔ اور وہ حق کہ جس کا دعوئے کیا گیا اگرچہ مجہول ہے۔ لیکن صلح کرلینا حق مجہول (کے دعویٰ) سے معلوم اور معین مقدار مال پر جائز ہے۔ ہمارے نزدیک۔ کیونکہ یہ جہالت ساقط ہونے والی چیز میں ہے اس وجہ سے یہ باہمی نزاع کا سبب نہ بنے گی۔ (برخلاف ثابت ہونی والی چیز کے کہ اس میں جہالت موجب نزاع ہوتی ہے)

فرمایا (امام محمد رحمہ اللہ نے) اور جس شخص نے دعویٰ کیا کسی مکان کے متعلق جو ایک شخص کے قبضہ میں ہے۔ کہ یہ مکان اس نے مدعی کو ہبہ کیا ہے۔ فلاں وقت اس پر مدعی سے بینہ کا مطالبہ کیا گیا تو اس نے کہا کہ اس شخص نے مجھ سے انکار کر دیا (تھا) ہبہ کرنے کا (اور میرے پاس کوئی بینہ نہ تھا۔ اس بات کے ثابت کرنے کے لیئے۔ کہ اس نے مجھ کو یہ مکان ہبہ کیا ہے) تو میں نے اس مکان کو اس سے خرید لیا۔ اور مدعی نے خریداری پر بینہ قائم کر دیا اس وقت سے پہلے جس میں وہ ہبہ کا دعوئے کرتا تھا۔ تو اس کا بینہ قبول نہ کیا جائے گا۔ (دونوں باتوں میں) تناقض ظاہر ہونے کی وجہ سے کیونکہ یہ شخص خریداری کا دعویٰ کرتا ہے۔ ہبہ کے بعد اور اس کے گواہ گواہی دیتے ہیں۔ اس کی خریداری پر ہبہ کے وقت سے پہلے کے لئے تو دونوں میں کھلا ہوا تعارض ہے۔ اور اگر گواہی دیں خریداری کی ہبہ کے وقت کے بعد تو گواہی قبول کی جائے گی ان دونوں باتوں میں تطبیق اور موافقت ظاہر ہونے کی وجہ سے (کہ ان دونوں میں کسی قسم کا تعارض نہیں ہے ہبہ سے چونکہ انکار کیا اس لیئے اس کے بعد مدعی نے اس شئی کو خرید لیا) اور اگر دعوئے کیا تھا اس نے ہبہ کا اور پھر بینہ قائم کیا اس مکان کی خریداری پر اس وقت سے پہلے جس میں اس نے ہبہ کا دعوئے کیا ہے۔ اور یہ نہیں کہا کہ قابض نے مجھ سے ہبہ کرنے کا انکار کر دیا تھا تو میں نے اس کو خرید لیا، تو ایسی صورت میں بھی) بینہ قبول نہ کیا جائے گا۔ (جامع صغیر کے) بعض نسخوں میں اسی طرح مذکور ہے۔ کیونکہ ہبہ کا دعویٰ اس کی طرف سے واہب کی ملکیت کا اقرار ہے۔ اور اس سے پہلے وقت

کے متعلق خریداری کا دعوے اور اس پر بینہ قائم کر دینا واہب کی ملکیت کے اقرار سے رجوع کرنا ہے۔ اس بنا پر اس شخص کو اپنے قول میں تناقض اختیار کرنے والا شمار کیا جائے گا۔ برخلاف اس صورت کے جب کہ وہ دعویٰ کرتا خریداری کا ہبہ کے وقت کے بعد تو (اس دعوے کے ضمن میں) اس بات کو ثابت کرنا ہوتا کہ ہبہ کے وقت یہ چیز واہب کی مملوک تھی) اس وجہ سے بینہ قابل قبول ہوتا ہے۔

اور جس شخص نے کسی دوسرے سے یہ کہا کہ تو نے یہ جاریہ مجھ سے خریدی ہے اس پر اس دوسرے شخص نے انکار کر دیا۔ تو اگر بائع اس خصومت (اور دعوے) کو چھوڑ دینے کا پختہ ارادہ کر لے تو بائع کو یہ حلال ہو گا۔ کہ اس جاریہ سے قربت کر لے کیونکہ خریدار نے جب (خریداری) سے انکار کر دیا تو اس کی طرف سے تو معاملہ کا فسخ ہو گیا اس لیئے کہ عقد بیع کا فسخ مشتری کے انکار کر دینے سے ثابت ہو جاتا ہے جیسے کہ فسخ بیع ہو جاتا ہے۔ جب کہ بائع اور مشتری باہم دونوں انکار کریں تو اس بنا پر جب بائع نے خصومت (اور اس دعوے) کو چھوڑ دینے کا پختہ ارادہ کر لیا تو (دونوں جانبوں سے) معاملہ کا فسخ مکمل ہو گیا۔ اور محض ارادہ کر لینے سے اگرچہ (احکام شرعیہ میں) فسخ ثابت نہیں ہوتا ہے۔ لیکن (یہ اس وجہ سے معتبر اور سبب فسخ ہے کہ) یہ ارادہ فعل کی ساتھ مقرون ہو چکا ہے۔ اور وہ جاریہ کو اپنے پاس روک لینا اور اس کو محل خصومت سے (اپنی جگہ) منتقل کر لینا ہے یا اس کے مشابہ جو اور امور ہیں (مثلاً خدمت لینا)۔

اور (دوسرے) اس وجہ سے بھی (انکار مشتری کے بعد بائع کے اس عزم پر بائع کو قربت کرنا حلال ہے جبکہ جب ثمن کی وصول یابی مشتری سے ناممکن ہو گئی۔ تو بائع

ــہ اس لیئے کہ مدعی نے پہلے جب مثلاً ربیع الاوّل کے مہینہ میں قابض کی طرف سے ہبہ کا دعوے کر کے اس کی ملکیت کا اقرار کر دیا اس لیئے کہ ہبہ کرنے والا اپنی مملوک شی بھی ہبہ کر سکتا ہے۔ جیسے کہ ظاہر ہے۔ تو اب اس کے بعد محرم کے مہینہ میں اپنی خریداری کو ثابت کرنے سے یہ لازم آئے گا۔ کہ ربیع الاوّل میں یہ چیز واہب کی ملک نہ تھی تو یہ کھلا ہوا تناقض ہو گا۔ اور جس چیز کا پہلے اقرار کیا ہے اس سے رجوع لازم آئے گا۔ اس وجہ سے یہ بینہ قبول نہ کیا جائے گا۔ ۱۲ منہ ؒ

کی رضامندی اس جاریہ کو اپنی ملک سے نکال دینے کی باقی نہ رہی۔ کیونکہ ہر بائع مبیع کو اپنی ملک سے جدا کرنے پر اس وقت رضامند ہو سکتا ہے جب کہ اس کا ثمن وصول ہو سکے وگرنہ نہیں) لہٰذا یہ بائع خود مستقل (بالاختیار) ہوا بیع کو فسخ کر دینے کے لیئے۔

فرمایا (امام محمد رحمہ اللہ نے) اور جس شخص نے اقرار کیا کہ اس بات کا اس نے فلاں شخص سے دس درہم وصول کر لیئے ہیں اپنے قرض سے یا کسی فروخت کردہ سامان کی قیمت سے پھر اس نے یہ دعوےٰ کیا کہ وہ درہم کھوٹے ہیں تو اس کے قول کی تصدیق کی جائیگی (اس کی قسم کی ساتھ۔) اور بعض نسخوں (لفظ قبض کے بجائے) اقتضیٰ ہے اور اس کے معنی بھی وصول کر لینا ہی ہے (نہ مطالبہ کرنا) اور اس کی وجہ (کہ مدعی کا قول معتبر مانا جائے گا) یہ ہے۔ کہ کھوٹے درہم بھی دراہم کے جنس سے ہیں۔ لیکن یہ کہ وہ عیب دار ہیں (ان میں کچھ کھوٹ ہونے کی وجہ سے) اور اسی بنا پر (کہ وہ دراہم کی جنس ہیں۔ اگر کوئی شخص درگزر کرتے ہوئے ان کو قبول کرے عقد صرف اور معاملہ سلم میں تو جائز ہے۔ اور قبضہ (خالص اور) کھرے درہم ہی کے ساتھ مخصوص نہیں ہے۔ اس وجہ سے اس کے قول کی تصدیق کی جائے گی۔ کیونکہ (درحقیقت) وہ اپنے حق کی وصولی کا انکار کر رہا ہے۔ (اس لیئے کہ اس کا حق کھرے درہم ہیں اور منکر کا قول مع یمین کے معتبر ہوتا ہے۔ لہٰذا اصول شرع سے اس کا قول بھی قابل اعتبار ہوا) برخلاف اس صورت کے جب کہ اس نے اقرار کیا ہو اس بات کا کہ اس نے (اپنے حق میں) کھرے درہم وصول کر لیئے ہیں یا اس نے اقرار اس طرح کیا ہو کہ اپنا حق وصول کر لیا ہے۔ یا پورا لے لیا ہے (تو بعد میں اس دعوےٰ کی تصدیق نہ کی جائے گی۔ کہ وہ کھوٹے ہیں۔ کیونکہ وہ پہلے کھرے دراہم کی وصولی کا اقرار کر چکا ہے۔ صراحۃً (پہلی صورت میں) یا دلالۃً (بعد کی صورتوں میں اس لیئے (تناقض پائے جانے کے باعث تصدیق نہ کی جائے گی۔ اور دراہم بہرجہ[1] زیوف (یعنی کھوٹے دراہم) کی طرح ہیں۔ اور بعد اس اقرار کے

---

[1] بھرجہ نبہرجہ کا معرب ہے۔ اس درہم کو کہتے ہیں جس کی چاندی ردی ہو۔ یعنی جو کھوٹ میں زیفہ سے زائد ہوں اور ستوقہ ان دراہم کو کہا جاتا ہے جن میں تانبہ اور رانگ غالب ہو ۱۲ منہ

ستوقہ دراہم (کی وصولی کا دعوے کرے) میں اس کے قول کی تصدیق نہیں کی جائے گی کیونکہ ستوقہ درہم کی جنس نہیں ہے جس کا نتیجہ یہ ہے کہ اگر کوئی شخص مسامحت کرے ستوقہ درہم کو لینے میں عقد صرف یا عقد سلم میں تو جائز نہ ہوگا - اور زُیَف درہم (فقہا کی اصطلاح میں وہ ہے - جس کو بیت المال واپس کر دے (اگرچہ تاجرلین دین میں اس کو قبول کر لیتے ہوں) اور نبہرجہ وہ کھوٹے درہم ہیں جن کو تاجر (بھی) واپس کر دیں - اور ستوقہ وہ درہم ہیں جن میں کھوٹ غالب ہو -

---

فرمایا (امام محمد رحمہ اللہ نے) اور اگر کسی شخص نے دوسرے سے یہ کہا کہ مجھ پر تمہارے ایک ہزار درہم لازم ہیں - اس شخص نے کہا نہیں تم پر میری کوئی چیز واجب نہیں ہے - پھر اسی جگہ اس نے کہا نہیں - بلکہ تمہارے ذمہ میرے ایک ہزار درہم ہیں. تو (ایسی صورت میں) اقرار کرنے والے پر کوئی چیز لازم نہیں ہوگی کیونکہ اس شخص کا اقرار تو وہی ہے جو اس نے پہلی مرتبہ کیا - اور وہ اقرار رد ہو گیا ہے - اس شخص کے رد کر دینے سے جس کے واسطے اقرار کیا گیا تھا - اور اب (اس کے بعد) دوبارہ اس مقرلہ کا یہ کہنا (کہ نہیں بلکہ میرے ایک ہزار درہم تمہارے ذمہ ہیں) دعوے محض ہے جس کے واسطے ضروری ہے حجت وبینہ کا ہونا یا اس کے مدعیٰ علیہ یعنی اقرار کرنے والے) کی تصدیق کا پایا جانا (اور یہاں یہ دونوں باتیں موجود نہیں ہیں -) بخلاف اس صورت کے جب کہ کوئی شخص کسی دوسرے کو یہ کہے کہ تم نے مجھ سے یہ چیز خریدی ہے - اور وہ دوسرا انکار کر ..... اس شخص کو (جس کے لئے خریداری کا اقرار کیا گیا) حق ہے کہ وہ اس کی تصدیق کر دے (بعد اس کے کہ اولاً انکار کر چکا ہے) اس لیے کہ متعاقدین میں سے کوئی ایک مستقل بالاختیار نہیں ہے - عقد بیع کو فسیخ کرنے میں: جیسے کوئی ایک عقد کے منعقد مستقل بالاختیار نہیں (کہ وہ تنہا عقد منعقد کر سکے) اور زیر بحث مسئلہ میں وجہ (حکم) یہ ہے - کہ عقد کو فسیخ کرنا دونوں کا حق ہے - اس وجہ سے اولاً انکار کر دینے کے باوجود عقد برقرار رہا - لہٰذا .. (بعد میں) اس کی تصدیق معتبر اور اثر انداز ہوئی - لیکن وہ شخص کہ جس کے واسطے کسی حق کا اقرار کیا گیا ہو وہ اقرار کو رد کر دینے میں خود مستقل ہے - اس بنار پر دونوں مسئلے (باعتبار حکم کے) متفرق ہو گئے - (کہ رد اقرار کے بعد تصدیق

معتبر نہ ہوئی لیکن دعوائے شرا پر انکار کر دینے کے بعد پھر اس کی تصدیق صحیح ہو گئی ۔)

فرمایا (امام محمد رحمہ اللہ نے) اور اگر دعویٰ کیا کسی شخص نے دوسرے پر کچھ مال کا ۔ اس پر مدعیٰ علیہ نے کہا تمہاری تو کوئی چیز بھی مجھ پر کبھی لازم نہیں ہوئی تھی ۔ تو اس کے بعد مدعی نے اس پر ایک ہزار (واجب ہونے) کا بینہ قبول لیا جائے گا ۔ اور اسی طرح (بینہ قبول کیا جائے گا مدعیٰ علیہ کی طرف سے) بری کر دینے پر (کہ مدعی نے تو مجھ کو بری کر دیا ہے) امام زفر رحمہ اللہ فرماتے ہیں
اور مدعیٰ علیہ نے بینہ قائم کر دیا ادا کر دینے پر تو (ایسی صورت میں) اس
مدعیٰ علیہ کا بینہ قبول نہیں کیا جائے گا ۔ کیونکہ کسی چیز کی ادائیگی تو وجوب اور لزوم پر مرتب ہونے والی چیز ہے ۔ اور حال یہ کہ وہ (اولاً) اس کا انکار کر چکا ہے لہٰذا اپنے قول میں تناقض اختیار کرنے والا ہوا ۔ ہماری دلیل یہ ہے ۔ کہ دونوں باتوں میں) تطبیق ممکن ہے کیونکہ بسا اوقات حق کے علاوہ اور چیز بھی ادا کی جاتی ہے ۔ اور اس سے بری بھی کیا جاتا ہے ۔ خصومت (نزاع) کے دفع کرنے کے لیے ۔ چنانچہ کیا یہ چیز نہیں دیکھی جاتی (کہ لفظ قضیٰ حق کی ساتھ استعمال کرنے کے بجائے باطل کی ساتھ بھی استعمال کیا جاتا ہے ۔) کہا جاتا ہے ۔ قضیٰ بباطل اور کبھی (مدعیٰ علیہ کے انکار کی وجہ سے) صلح کر لی جاتی ہے ۔ کسی شئی پر پھر بعد میں وہ چیز (مزید گواہی یا اقرار مدعیٰ علیہ سے) ثابت ہو جاتی ہے ۔ اور اس کے بعد ادا کر دی جاتی ہے ۔ تو یہ صورت تطبیق کی ممکن ہے ۔ اور اسی طرح (مدعیٰ علیہ بینہ قبول کیا جائے گا) اگر اس نے یہ کہا کہ کبھی بھی مجھ پر تمہاری کوئی چیز لازم نہیں ہے ۔ کیونکہ اس صورت میں تو تطبیق دونوں باتوں کے درمیان زیادہ ظاہر ہے ۔ اس لئے کہ یہ عنوان یعنے لیس لک علی شیئ، زمانہ حال میں وجوب حق کی نفی کے لیے موضوع ہے ۔ تو بہت ممکن ہے کہ قضا اور ادائیگی ماضی میں ہو گئی ہو اس وجہ سے یہ بات بالکل درست ہے ۔ کہ فی الحال تمہارا مجھ پر کوئی حق نہیں ہے ۔)

اور اگر یہ کہا کہ تمہاری کوئی چیز مجھ پر لازم نہیں ہوئی ہے ۔ اور نہ میں تم کو پہچانتا ہوں ۔ تو (ایسی صورت میں) بینہ نہیں قبول کیا جائے گا ۔ ادا کر دینے

پر اور اسی طرح بری کر دینے پر کیونکہ یہاں تطبیق دونوں باتوں کے درمیان ممکن نہیں ہے۔ اس لیے کہ دو شخصوں کے درمیان لین دین اور ادائگی اور وصول کرنا اور معاملہ اور مصالحت (یہ سب کچھ) بغیر معرفت (جان پہچان) کے نہیں ہوا کرتا ہے۔

(امام) قدوری بیان فرماتے ہیں کہ (اس صورت میں بھی مدعیٰ علیہ کا بینہ) قبول کیا جائے گا۔ کیونکہ (بسا اوقات) وہ شخص جو عامۃ الناس سے علیحدہ رہنے والا ہو۔ اور پردہ نشین عورت کو اذیت ہوتی ہے۔ اپنے دروازہ پر شور و شغب کے ہونے سے اس وجہ سے ایسا شخص اپنے وکیل کو کہہ دیتا ہے۔ اس کو راضی کر دیجیے کے لئے (خصومت کو رفع کر دینے کی غرض سے) اور (خود) اس کو نہیں پہچانتا۔ پھر بعد میں (کسی وقت) اس سے متعارف ہو جاتا ہے۔ تو اس طریقہ سے دونوں باتوں کے درمیان تطبیق ممکن ہے۔

فرمایا (امام محمد رحمہ اللہ نے) اور جس شخص نے کیا دعوےٰ کسی دوسرے پر اس بات کا اس نے اپنی جاریہ کو (اس کے ہاتھ) فروخت کیا ہے۔ تو اس پر مدعیٰ علیہ نے یہ کہا کہ میں نے کبھی بھی اس جاریہ کو تیرے ہاتھ فروخت نہیں کیا۔ مشتری نے بینہ قائم کر دیا خریداری پر مگر پھر اس نے جاریہ میں ایک انگلی زائد پائی (جو کہ بہر حال ایک عیب ہے۔) تو بائع نے یہ بینہ قائم کر دیا کہ وہ ہر عیب سے بری ہے۔ اور اس شرط پر اس نے جاریہ کو فروخت کیا ہے) تو (ایسی صورت میں) بائع کا بینہ قبول نہیں کیا جائے گا۔ امام ابو یوسف رحمۃ اللہ سے روایت کیا گیا کہ یہ بینہ قبول کر لیا جائے گا۔

ف اس عیب کو خصوصیت کی ساتھ اس وجہ سے ذکر کیا کہ یہ عیب قدیم ہے۔ جو بائع کے یہاں ہی سے موجود تھا۔ کیونکہ اس قسم کا عیب مشتری کے قبضہ میں نہیں پایا جا سکتا۔ کہ ان چند دنوں میں کہ جاریہ کی خرید و فروخت کا متعاقدین میں نزاع درپیش ہو اور مشتری کے پاس ایک انگلی جاریہ میں زائد پیدا ہو جائے۔ تو اصولی طور پر اس سے مراد ہر اس عیب کا دعویٰ ہے جو مشتری کے پاس پیدا نہیں ہو سکتا ہے۔ ۱۲ واللہ اعلم

(مسئلہ دین پر) قیاس کرتے ہوئے جس کو ہم نے (اس سے پہلے) بیان کر دیا ہے۔
ظاہر روایتہ (اور اس قول کی جو مشائخ حنفیہ کے نزدیک مفتی بہ ہے) وجہ یہ ہے۔
کہ (ہر عیب سے بری ہونے کی شرط (جس پر بائع بلبنہ قائم کر رہا ہے) عقد کو سلامتی
کے وصف سے متغیر کر دینا ہے۔ جس کا عقد تقاضہ کرتا ہے۔ تو یہ چیز وجود بیع کو
تقاضہ کرتی ہے۔ اس لیے اگر نفس معاملہ ہی نہ ہو تو اس کے تغیر و تبدل کا کیا
امکان ہو سکتا ہے۔) اور حال یہ ہے کہ بائع معاملہ بیع کے وجود کا انکار کر چکا
ہے۔ اس بنار پر وہ (یہ بلینہ قائم کر کے کہ میں نے ہر عیب سے بری ہونے کی شرط
کر لی تھی) اپنے قول میں تناقض اختیار کرنے والا ہوا۔ بر خلاف دین کے مسئلہ کے کہ
مدیون کی جانب سے انکار دین کے بعد دین کی ادائگی پر بلینہ قائم کرنا معتبر تھا۔)
کیونکہ کبھی کبھی وہ قرض جس کا مدعی دعوئے کرتا ہے۔ ادا کر دیا جاتا ہے۔ اگرچہ وہ
باطل ہی ہو (رفع نزاع اور دفع شر کے لئے) جیسے کہ بیان کیا جا چکا۔

فرمایا (امام محمد رحمۃ اللہ نے) اور وہ اقرار نامہ (دستاویز) جو کسی
قرض اور حق سے متعلق ہو جس کے نیچے یہ لکھا ہوا ہو۔ اور ہر وہ شخص جو اس
دستاویز کا حامل ہو اور اس کو پیش کرے۔ وہی مستحق اور ولی ہو گا۔ اس شئی کا جو کچھ اس دستاویز
میں لکھا ہے۔ انشاء اللہ تعالے یا کسی چیز کے بیع نامہ پر یہ لکھا ہوا ہو (کہ اگر اس پر
کسی کا دعوئے ہو تو) فلاں شخص کے ذمہ اس کا چھڑانا اور اس کا سونپ دینا ہے
(خریدار کو) انشاء اللہ تعالے (یعنی بائع اپنے بارہ میں یہ اقرار لکھے کہ اس کے
ذمہ اس شئی کا مدعی سے چھڑانا اور خریدار کو سپرد کرنا لازم گا۔ تو یہ تمام دستاویز اور
تمسک باطل ہو جائے گا۔ اور یہ حکم امام ابو حنیفہ رح کے نزدیک ہے۔

اور صاحبین رحمہما اللہ فرماتے ہیں (پہلی صورت میں دین ثابت ہو جائے
گا۔ اور دوسرے صورت میں بیع جائز ہو گی۔ اور یہ فرمایا کہ) لفظ انشاء اللہ ا
(دوسری صورت میں) اس مضمون سے متعلق ہو گا۔ کہ اگر یہ چیز کسی کی مستحق نکل
آئی تو) فلاں (یعنی خود بائع) کے ذمہ اس کا چھڑانا اور خریدار کو اس کے سپرد
کرنا ہو گا۔ اور (پہلی صورت میں) اس مضمون سے متعلق ہو گا۔ کہ جو اس دستاویز م

کو پیش کرے وہی ولی اور مستحق ہوگا۔ اس حق کا جو اس میں لکھا ہوا ہے۔ (تو لفظ انشاء اللہ پورے مضمون سے متعلق نہ ہوگا۔ کہ اس تعلیق کی وجہ سے نہ دین لازم ہو۔ اور نہ بیع صحیح ہو۔ بلکہ اصل دین اور بیع صحیح شمار کی جائے گی۔ اور ان انشاء اللہ کی تعلیق مضمون کے آخری حصہ سے متعلق ہوگی) اور صاحبین کا یہ قول بطریق استحسان ہے۔ جس کو (امام محمد رحمہ اللہ نے کتاب ملبسوط کے) ابواب الاقرار میں ذکر کیا ہے اس بناء پر کہ استثناء (یعنی انشاء اللہ کے ذریعہ تعلیق) متوجہ ہے۔ اس کلام کی طرف جو اس سے متصل ہے۔ نہ کہ تمام مضمون کی طرف جو دستاویز میں مذکور ہے۔ کیونکہ اس تمسک اور دستاویز کی کتابت حق کے استحکام اور مضبوطی کے لئے ہے (تو اگر تعلیق اور استثناء پورے مضمون کی طرف متوجہ ہوا تو دستاویز کی حقیقت باطل ہو جائے گی۔ اس لیئے۔ آخری حصہ کی طرف استثناء متوجہ ہوگا۔ جو انشاء اللہ سے متصل ہے) اور اسی طرح ہر کلام میں (جو اسناد تام پر مشتمل ہو) اصل یہی ہے۔ کہ وہ اپنے حکم میں مستقل ہو (نہ یہ کہ وہ دوسرے کے تابع قرار دیا جائے)۔

امام ابو حنیفہ رحمہ اللہ کے قول (جو کہ ظاہر مذہب ہے) کی دلیل یہ ہے۔ کہ یہ تمام مضمون یعنی اقرار دین اور مضمون بیع اور جو کلام انشاء اللہ سے متصل ہے۔ ایک ہی شئی کی طرح ہے عطف کے تقاضا کی وجہ سے لہذا یہ استثناء پورے کلام کی طرف متوجہ ہوگا۔ جس طرح کہ کلمات معطوف میں ہوتا ہے۔ مثلاً کسی شخص کا یہ کہنا کہ اس کا غلام آزاد ہے۔ اور اس کی بیوی پر طلاق اور اس پر بیت اللہ تک پیدل چل کر پہنچنا لازم ہے۔ انشاء اللہ تعالے (تو لفظ انشاء اللہ کی وجہ سے تینوں کا حکم معلق ہو جائے گا۔ نہ یہ کہ صرف آخری جزء پر استثناء اثر انداز ہو۔) اور اگر (اقرار نامہ میں تمام مضمون کی تحریر کے بعد) فاصلہ چھوڑ دیا (اس کے بعد انشاء اللہ لکھا) تو مشائخ فرماتے ہیں۔ کہ یہ استثناء کلام سابق کی ساتھ ملحق نہ ہوگا۔ اور یہ ایسا ہی ہو جائے گا جیسا کہ (تلفظ میں) فصل واقع کر دیا جائے خاموش رہتے ہوئے (تو جو شخص فصل کر کے لفظ انشاء اللہ کا تلفظ کرتا ہے۔ تو اصل کلام کا حکم اپنی جگہ برقرار رہتا ہے۔ اسی طرح یہاں بھی۔

معاملاتِ میراث میں نفاذِ احکام [۱]

فرمایا (امام محمد رحمۃ اللہ نے) اور جب کہ مر گیا کوئی نصرانی شخص پھر اس کی بیوی (عدالت میں) حاضر ہوئی اس حال میں کہ وہ مسلمان ہے۔ اور اس نے یہ دعوےٰ کیا کہ میں اسلام لائی ہوں اس موت کے بعد۔ اور ورثہ نے یہ کہا کہ (نہیں بلکہ) تو اسلام لائی ہے۔ اس کی موت سے پہلے۔ تو (ایسی صورت میں) قابل اعتبار قول ورثہ کا ہوگا۔ امام زفر رحمۃ اللہ فرماتے ہیں کہ قابل اعتبار قول عورت کا ہوگا۔ کیونکہ اسلام (اس عورت کا حادث ہے۔ لہذا اس کی نسبت قریب تر وقت ہی کی طرف کی جائے گی۔

ہماری دلیل یہ ہے۔ کہ میراث سے محروم رہنے کا سبب تو فی الحال ثابت ہے (یعنی اس عورت کا مسلمان ہونا۔ کیونکہ مسلمان اور نصرانی کے درمیان میراث جاری نہیں ہوتی ہے اس وجہ سے میراث سے محرومی کا یہ سبب گزشتہ زمانہ میں بھی اعتبار کیا جائے گا۔ ظاہر حال (یعنی اس وقت اس کا مسلمان ہونا) کہ (اس معاملہ میں) فیصلہ کن اقرار دیتے ہوئے جیسے کہ رہٹ [۲] کا پانی جاری ہونے کے معاملہ میں۔ اور یہ ظاہری دلالت حال کا ہم اعتبار کرتے ہیں (گزشتہ زمانہ میں اس عورت کو مسلمان سمجھتے ہوئے) دعوے کو رفع کرنے کے لئے اور وہ (امام زفر رحمہ اللہ) اس دلالت حال کا اعتبار کرتے ہیں۔ ایک حق کو ثابت کرنے کے واسطے (کہ اس کے ذریعہ عورت کو وراثت کا مستحق قرار دیتے ہیں۔ حالانکہ

---

[۱] معاملات میراث میں نفاذ احکام سے متعلق مسائل۔ [۲] طاحونہ لغت میں چکی کو کہا جاتا ہے۔ اسکی جگہ مراد وہ رہٹ ہے۔ جس کے ذریعہ کنویں یا نہر سے پانی نکالا جائے خواہ وہ پانی کے تموج سے چلتا ہو یا بیل اونٹ وغیرہ اس کو چلائے یا کسی مزدور کے ذریعہ پانی کھینچا جائے۔ مثلاً مستاجر اور مزدور کے درمیان اس بارہ میں اختلاف ہو جائے کہ مزدور یہ کہے کہ مزدوری کے وقت سے۔ باقی آئندہ صفحہ پر

فرمایا (امام محمد رحمہ اللہ نے) اور اگر کوئی شخص مر گیا اور اس کے چار ہزار درہم
ہیں۔ کسی شخص کے پاس بطور امانت۔ تو وہ شخص جس کے پاس یہ امانت رکھے گئے ہیں۔
کسی کے متعلق یہ کہتا ہے۔ کہ یہ اس میت کا بیٹا ہے۔ اس طرح کہ اس کے سوا
اس میت کا کوئی اور حدث نہیں ہے۔ تو (ایسی صورت میں) یہ شخص تمام مال اسی
کو دیدے (جس کے حق میں اقرار کیا ہے۔) کیونکہ اس نے اقرار کیا ہے۔ اس بات
کا کہ جو کچھ اس کے قبضہ میں ہے۔ وہ میت کے وارث کا حق ہے میت کا قائم مقام
ہونے کی حیثیت سے۔ تو یہ ایسا ہی ہو جائے گا۔ جیسا کہ یہ اقرار کرتا مورث کے متعلق
اصل اس کا حق ہونے کی حیثیت جب کہ وہ زندہ ہوا تو اصل مورث کے لیے بھی اقرار
معتبر تھا۔ تو اس کے قائم مقام وارث کے لئے بھی معتبر ہوگا[1]۔)

بخلاف اس صورت کے جب کہ یہ امین اقرار کرے کسی شخص کے متعلق کہ یہ شخص
امانت رکھانے والے کا وکیل ہے۔ اس امانت کو وصول کرنے کے لیئے۔ یا یہ کہ اس
نے یہ شئ مالک سے خرید لی ہے۔ تو اسی صورت میں اس کو حکم نہیں دیا جائے گا۔
اس چیز کو دے دینے کا اس شخص کو جس کے واسطے یہ اقرار کیا ہے۔ اس لیئے کہ
اقرار کر لیا ہے۔ اس بات کے رکھانے والے شخص کا حق اس امانت میں قائم (اور
باقی ہے) ہے دراں حالیکہ وہ زندہ ہے۔ تو یہ اقرار ہو گا ایک شخص کی ملک پر دوسرے

بقیہ حاشیہ صفحہ ۵۸ اور یہاں ظاہر حال کے پیش نظر اس کے اسلام کو اقرب اوقات میں معتبر مانتے ہوئے شوہر کے انتقال کے بعد اس کے سلام کو ترجیح دی کیوں کہ اسی میں مدافعت کی صورت ہے۔ بغرض یہ کہ ظاہر حال کسی حق کو ثابت کرنے کی صلاحیت نہیں رکھتا اس لئے ہم اس کا اعتبار اثبات حق میں نہیں کرتے۔ امام زفر نے ظاہر حال کا لحاظ کرتے مسئلہ سابقہ میں عورت کے لیے میراث کو ثابت کیا اور ہم نے اس جگہ ظاہر حال کا لحاظ ورثہ کے حق میں کرتے ہوتے دعوے کی مدفعت کی ہے۔ نہ کہ کسی حق کو ثابت کیا ہو۔

[1] حاشی صفحہ ھذا اور چنانچہ وہاں بھی اسی طرح ظاہر حال کو ماضی میں معتبر مانتا دعوئے کو ساقط کرنے کے لیئے بنا اس بنار پر ہمارا طریق استدلال دونوں مسئلوں میں یکساں اور اصول کے مطابق رہا۔ ۱۲ منہ رحمہ اللہ تعالے۔

کے لئے (جو خلاف اصول ہے) اور یہ اقرار اس کے مرنے کے بعد اس درجہ میں نہیں ہے۔ (جب کہ اس کے بیٹے اور حقیقی وارث کے لئے کیا جائے کیونکہ یہ اقرار نیابت مالک ہی کے لیے ہے ملک کا اقرار ہے) بخلاف مدیون شخص کے اقرار کرنے کے جب کہ وہ اقرار کرے کسی دوسرے شخص کے متعلق اس بات کا کہ اس کو وکیل بالقبض بنا یا گیا ہے۔ تو مدیون کو اس اقرار کے بعد حکم دیا جائے گا۔ وہ دین اس کے حوالہ کر دے جس کے وکیل ہونے کا اقرار کیا ہے۔ (اس لئے کہ دیون کی ادائیگی ان کے امثال سے ہوا کرتی ہے۔ (امانت کی طرح نہیں کہ بعینہ وہی چیز واپس کی جاتی ہو جو امانت رکھی جائے۔) لہٰذا مدیون کا کسی کے بارہ میں اقرار کرنا اپنی ہی ذات پر ایک ذمہ داری کا اقرار ہو گا۔ اس وجہ سے اس کو حکم دیا جائے گا۔ وہ دین اسی کو ادا کر دے۔

اور اگر اس امین نے کسی دوسرے شخص کے متعلق یہ کہا کہ یہ بھی میت کا بیٹا ہے۔ (بعد اس کے کہ پہلے وہ ایک کے متعلق یہ کہہ چکا۔ کہ یہی میت کا بیٹا ہے۔ اور اس کے سوا کوئی اور اس کا وارث نہیں ہے) اور پہلے نے یہ کہا کہ نہیں اس میت کا تو میرے سوا کوئی بیٹا نہیں ہے تو فیصلہ کر دیا جائے گا۔ تمام مال کا پہلے شخص کے لیے۔ اس لیے کہ امین کا اقرار جب پہلے کے واسطے صحیح ہو گیا تو اس کا قبضہ مال سے منقطع ہو گیا (اس اقرار کے بعد شریعت کے نزدیک اس کا قبضۂ امانت ختم ہو گیا؟

تو (اس کے بعد) یہ دوسرا اقرار اوّل کے مقابلہ میں (اس کے مال پر) ہو گا۔ (اور شرعاً یہ حق کسی کو حاصل نہیں ہے۔ کہ کسی کی ملک پر دوسرے کے واسطے اقرار کرے) لہٰذا دوسرے کے حق میں اس کا اقرار صحیح نہ ہو گا۔ جیسا کہ (اس کا یہ اقرار صحیح نہ ہوتا جبکہ) اس میت کا کوئی بیٹا معروف (اور لوگوں کے درمیان مشہور) ہوتا (کہ یہی اس کا بیٹا ہے۔) اور اس وجہ سے بھی (اقرار صحیح نہ ہو گا۔) کہ جس وقت اس شخص نے پہلے کے لئے اقرار کیا تھا۔ تو اس کی کوئی تکذیب (و تردید) کرنے والا نہ تھا۔ لیکن جب کہ اس نے دوسرے کے واسطے اقرار کیا اس کی تکذیب (و تردید) کرنے والا موجود ہے۔ اس بنا پر دوسرے

کے لیئے اقرار) صحیح نہیں ہے۔

فرمایا (امام محمد رحمہ اللہ نے) اور جب کہ میراث تقسیم کر دی گئی قرض خواہوں اور وارثوں کے درمیان تو ان قرض خواہوں سے کوئی کفیل و ضامن نہیں لیا جائے گا۔ اور (اسی طرح) نہ ان وارثوں سے اور (یہ کفیل و ضامن کا لینا) ایک احتیاط کے درجہ کی چیز ہے۔ جس کو بعض[1] ائمۃ قضاۃ نے (بدرجۂ احتیاط) اختیار کیا ہے۔ لیکن یہ چیز ظلم (زیادتی) ہے۔ امام ابوحنیفہ رحمہ اللہ کے نزدیک صاحبین رحمہما اللہ فرماتے ہیں کہ قاضی ان لوگوں سے کفیل و ضامن لے لے۔ اور مسئلہ (زیر بحث) اس صورت میں ہے۔ جب کہ دین اور وارثت شہادۃ کے ذریعہ ثابت ہو اور گواہوں نے یہ تصریح نہ کی ہو کہ ہم نہیں جانتے ہیں اس میت کا کوئی اور وارث (یا قرض خواہ سوائے ان کے جن کی گواہی دی) صاحبین کی دلیل یہ ہے۔ کہ قاضی نگران ہوتا ہے۔ غیر موجود لوگوں کے لیئے (بھی) اور ظاہر (اس امر کا امکان ہے) کہ ترکہ میں اور کوئی وارث غیر موجود ہوگا۔ یا کوئی قرض خواہ ہوگا۔ غیر حاضر کیوں کہ کبھی موت ناگہاں واقع ہو جاتی ہے۔ (اور ایسی صورت میں سب کا جمع اور حاضر ہونا مشکل ہوتا ہے۔) تو احتیاط اسی میں ہے۔ کہ ضامن و کفیل لے لیا جاتے جلیسے کہ قاضی جس وقت کسی بھاگے ہوئے غلام کو یا نقطہ کو اس کے مالک کے سپرد کرے یا کسی غائب شخص کی بیوی کو اس غائب کے مال میں سے نفقہ دے (تو قاضی کے لیئے ضروری ہوتا ہے۔ کہ ان چیزوں کی ادائیگی پر کفیل لے لے) امام ابوحنیفہ رح کے قول کی دلیل یہ ہے۔ کہ جو موجود ہے۔ اس کا حق ثابت ہے۔ قطعاً (بلا کسی تردد کے اگر یقین کی ساتھ یہ ثابت ہو جائے۔ کہ موجود کے سوا کوئی وارث اور مستحق نہیں ہے۔) یا بظاہر یہی ہے کہ یہ حق موجود کا ہے اگر یقین سے کسی اور کا ہونا معلوم نہ ہو) لہذا موجود کے حق کو (جو کہ ثابت ہے) مؤخر نہیں کیا جائے گا۔ کسی موہوم حق کے خیال میں ضمانت و کفالت حاصل کرنے تک (کہ کفیل و ضمان کا انتظار کیا جائے) اس شخص کی طرح جو خریداری کو ثابت کر دے (بلینہ سے)

---

[1] بعض قضاۃ سے مراد ابن ابی لیلی ہیں ۱۲ منہ ۞

اس شخص سے جس کے قبضہ میں وہ مبیع ہے۔ (تو فیصلہ کر دیا جائے گا۔ مبیع کو مشتری کے سپرد کر دینے کا۔ اور کفیل کا انتظار نہ کیا جائے گا)

یا کسی نے غلام پر (جو ماذون لہ فی التجارۃ ہے۔) اپنا قرض ثابت کر دیا۔ تو نتیجہ یہ ہو گا۔ کہ وہ غلام صاحب دین کے قرضہ میں فروخت کر دیا جائے گا۔ اس صاحب دین (یا مشتری) سے کفیل کا مطالبہ نہیں کیا جائے گا۔

اور (دوسرے) اس وجہ سے بھی (کفیل نہیں لیا جائے گا کہ مکفول لہ (ایسی صورت میں) مجہول ہے۔ (اور کفالت مجہول کے لیئے درست نہیں ہوتی) تو یہ ایسا ہو جائے گا۔ جس طرح کہ کوئی کفالت کرے کسی شخص کے قرض خواہوں میں سے (لاعلی التعیین) کسی ایک کے لئے (بخلاف غائب کی طرف سے اس کی بیوی کو) نفقہ دینے کے مسئلہ کے (جس کو صاحبین نے بطور نظیر پیش فرمایا) کیونکہ وہاں زوج کا حق ثابت ہے (اس کی امانت میں جو قاضی کے پاس موجود ہے) اور وہ زوج خود معلوم اور معروف ہے۔ (لہذا مکفول لہ کی جہالت لازم نہیں آتی) لیکن بھاگے ہوئے غلام اور لقطہ کو سپرد کرنے کا مسئلہ۔ تو اس میں امام صاحبؒ سے دو روایتیں منقول ہیں۔ (ایک روایت کے پیش نظر مسئلہ اتفاقی ہے۔ مگر) صحیح تر روایت یہ ہے۔ کہ یہ مسئلہ بھی اسی اختلاف پر مبنی ہے (جو بیان کیا گیا) اور یہ (بھی) بیان کیا گیا کہ اگر قاضی نے لقطہ کی علامت سے (لقطہ اس کے مالک کو) دیا ہے یا غلام کے اقرار سے (غلام اس کے مالک کو) سپرد کیا ہے۔ تو بالاجماع کفیل لیا جائے گا (اس شخص سے جس کو دیا جائے گا۔)

کیونکہ ایسی صورت میں حق (حجت نامہ اور بینہ سے) ثابت نہیں ہے اسی وجہ سے قاضی کے لیئے یہ جائز ہے کہ وہ روک لے (اور غلام و لقطہ بغیر ضامن کے نہ دے،

اور امام ابو حنیفہ رحمہ اللہ کا یہ قول مسئلہ زیر بحث میں کہ کفیل و ضامن کا مطالبہ ظلم ہے۔

امام صاحبؒ کے اس مذہب کی وضاحت کر رہا ہے " ان المجتہد۔ یخطی و یصیب کہ مجتہد کبھی خطا بھی کرتا ہے۔ اور کبھی درست اور صحیح راہ پاتا ہے

یہ نہیں جیسا بعض لوگوں نے گمان کیا (کہ امام صاحب کا مسلک اور قول یہ ہے کہ ہر مجتہد[1] ہمیشہ حق اور صحیح چیز کو پانے والا ہوتا ہے)

فرمایا (امام محمد رحمۃ اللہ نے) اور جب کہ کوئی مکان کسی شخص کے قبضہ میں ہے۔ اور ایک دوسرے شخص نے یہ بینہ قائم کر دیا۔ کہ اس کے مکان کو اس کے باپ نے بطور میراث چھوڑا ہے اس کے اور اس کے فلاں بھائی کے درمیان جو غائب رہے تو فیصلہ کر دیا جائے گا۔ اس کے حق میں نصف مکان کا۔ اور دوسرا آدھا باقی چھوڑ دیا جائے گا۔ اسی کے پاس جس کے قبضہ میں یہ مکان ہے۔ اور قابض سے مطالبہ نہیں کیا جائے گا۔ کسی کفیل کی ضمانت کا۔ اور یہ امام ابو حنیفہ رحمہ اللہ کے نزدیک ہے صاحبین فرماتے ہیں اگر وہ شخص جس کے قبضہ میں مکان ہے انکار کرنے والا ہے (وارث کے دعوی کا) تو اس سے نصف حصہ لے لیا جائے گا اور (باقی مکان) کسی امانت دار شخص کے قبضہ میں دے دیا جائے گا۔ اور اگر وہ قابض انکار نہیں کرتا ہے۔ تو پھر باقی مکان اسی کے قبضہ میں رہنے دیا جائے گا۔ (کیونکہ وہ خود ایسی صورت میں امین ہے) صاحبین کی دلیل یہ ہے۔ کہ جو شخص انکار کرتا ہے وہ خائن ہے۔ لہذا مال خائن کے ہاتھ میں نہیں چھوڑا جائے گا۔ بخلاف اس کے کہ جو اقرار کرنے والا ہو (وارث کے حق کا) کیونکہ وہ امانت دار ہے) (اور امین کے پاس مال چھوڑ دینے میں کوئی حرج نہیں ہے)

امام ابو حنیفہ رح کے قول کی دلیل یہ ہے کہ (اس بینہ کے ذریعہ) فیصلہ در حقیقت مقصود ہونے کی حیثیت سے میت ہی کے لیے واقع ہوا ہے۔ اور قابض کے لیے احتمال ہے اس بات کا کہ وہ میت کا مختار (کارندہ) ہو تو (اس احتمال کے پیش نظر)

---

[1] بعض لوگوں نے بطور طعن امام صاحب کی طرف اس قول کی نسبت کی ہے۔ یہ قول کہ مجتہد ہمیشہ حق اور یہ صحیح چیز کو پاتا ہے معتزلہ کا مسلک ہے کیونکہ ان کا اعتقاد یہ ہے۔ کہ جو چیز بندوں کے لیے اصلح اور بہتر ہو وہ اللہ پر واجب ہے لہذا مجتہد کو خطا سے رکھنا بھی اللہ پر ضروری ہو گا۔ اس اعتقاد باطل کی تردید اور دلائل تردید کتب علم کلام میں مذکور ہیں۔ ۱۲ منہ

اس کے قبضہ کو توڑا نہیں جائے گا۔ اسی طرح جبکہ وہ اقرار کرنے والا ہوتا۔ اور اس کا انکار کرنا قاضی کے فیصلہ کی وجہ سے مرتفع ہو گیا ہے اور آئندہ ظاہر یہی ہے۔ کہ وہ انکار نہیں کرے گا۔ اس لیئے کہ واقعہ (اور صورت حال کا) اس کو علم ہو گیا ہے اور قاضی کو بھی (معلوم ہو چکا تو ایسی صورت میں بعید ہے۔ یہ بات کہ وہ پھر بھی انکار کرے اس بنا پر اس کا انکار کالعدم ہو گیا) اور اگر دعوٰے (اس قسم کا) کسی منقول چیز میں ہو تو بیان کیا گیا کہ دوسرا آدھا حصہ بھی قابض سے لے لیا جائے گا (تمام مشائخ اور ائمہ کا) اسی پر اتفاق ہے کیوں کہ منقول شئی میں (زیادہ) حفاظت کی ضرورت ہے۔ اور قابض سے اس شئی کو لے کر کسی دوسرے امین کے پاس رکھ دینا ہی زائد بہتر (اور ذریعہ حفاظت) ہے بخلاف زمین (اور مکان کے) کہ وہ خود اپنی ذات سے محفوظ ہے۔ (محافظ کی حفاظت کی اس میں اس قدر احتیاج نہیں ہے۔) اور اسی وجہ سے (کہ منقولات میں حفاظت کی ضرورت ہے) وہ شخص جس کو وصیت کی گئی ہو کسی غائب وارث کے لیئے جو بالغ ہے اس بات کا مستحق ہے کہ وہ منقول شئی کو فروخت کر دے (جبکہ وصی کو اس کے ضائع ہونے کا اندیشہ ہو) نہ یہ کہ وہ زمین (یا مکان) فروخت کر دے۔ اور اسی طرح حکم ہے ماں اور بھائی اور چچا کے وصی کا جس کو صغیر کے حق میں وصی بنایا گیا ہو (کہ اس کو منقول کی بیع کی اجازت ہے۔ زمین کی نہیں)

اور بیان کیا گیا کہ منقول کا حکم بھی اسی اختلاف پر محمول ہے (جس کو متن میں بیان کیا) اور اس بارہ میں امام ابو حنیفہ کا قول زائد ظاہر ہے۔ کیونکہ منقول کے لیے حفاظت کی ضرورت زائد ہے (اور قابض سے غائب کا حصہ نہ لینے اور اسی کے قبضہ میں چھوڑ دینے میں زیادہ حفاظت ہے۔ اس لیئے کہ وہ انکار کرنے کی وجہ سے ضامن ہو چکا ہے۔ تو اگر وہ شئی ہلاک ہو گئی تو اس سے ضمان وصول کر لیا جائے گا اس کے برعکس اگر کسی امین کے پاس وہ امانت رکھ دی گئی تو ہلاک ہونے پر امین پر کوئی ضمان نہیں لازم آتا ہے تو نتیجۃً وہ شئی ضائع ہو جائے گی)

اور قابض سے کفیل اس وجہ سے نہیں لیا جاتا ہے۔ کہ کفیل وضامن کا مطالبہ کرنا ایک خصومت کو پیدا کرنا ہے اور قاضی اسی لیئے مقرر کیا جاتا ہے کہ وہ خصومتوں کو قطع

کرے نہ یہ کہ وہ خصومتوں کو برپا کرے (لہٰذا قاضی کے فیصلہ کے بعد کوئی معاملہ ایسا درست نہ ہوگا۔ جس میں خصومت کو باقی رکھنا لازم آتا ہو) اور جب وہ وارث غائب حاضر ہو جائے تو وہ اس بات کا محتاج نہ ہوگا۔ کہ بلینہ (اور گواہی) کا اعادہ کرے۔ اور اس کو (باقی) نصف حصہ اسی (سابق) فیصلہ کی وجہ سے دیدیا جائے گا کیونکہ کسی میت کے وارثوں میں سے ایک وارث ہی باقی ورثہ کی طرف سے خصومت کرنے والے کی حیثیت سے اعتبار کیا جاتا ہے ہر اس چیز میں جو کسی دوسرے پر میت کے لیئے ثابت ہو دین یا عین ہو (بہرکیف اولاً اس شئی کا ثبوت اور الزام میت کے حق میں ہے۔ اور وارث پر اس کے ثمرات اس کا نائب ہونے کی حیثیت سے مرتب ہوں گے۔) کیونکہ اصل فیصلہ جس شخص کے لیئے یا جس شخص پر کسی حق کے لازم ہونے کا کیا گیا ہے وہ میت ہی ہے اور وارثوں میں سے کوئی ایک بھی میت کی طرف سے اس معاملہ میں خلیفہ ہونے کی صلاحیت رکھتا ہے۔ بخلاف اپنے واسطے کسی چیز کے وصول کرنے کے (کہ اس میں ایک وارث کو میت کا خلیفہ قرار دیتے ہوئے تمام ورثہ کے حصول کی وصولی کا حق نہیں ہوگا بلکہ وہ صرف اپنا ہی حصہ وصول کر سکے گا۔) کیونکہ اس معاملہ میں وہ وارث صرف اپنی ذات کے لیئے عمل کرنے والا ہے۔ تو ایسی صورت میں وہ کسی دوسرے کا نائب نہیں ہو سکتا اسی وجہ سے وارث جو موجود ہے وہ صرف اپنا حصہ ہی وصول کرے گا۔ اور یہ صورت ایسی ہی ہو جائے گی جبکہ (کسی شخص پر) میت کے قرضہ کا بلینہ ثابت ہو جائے (تو فیصلہ تو اس بلینہ کی وجہ سے تمام قرض کے استحقاق کا کر دیا جائے گا۔ لیکن یہ ایک وارث حصہ صرف اپنا ہی وصول کر سکے گا۔ نہ کہ باقی ورثہ کا) مگر یہ کہ (میت پر قرض خواہوں کا قرض ثابت ہونے میں یہ ہے کہ) تمام قرض خواہوں کا حق وارثوں میں کسی ایک پر صرف اس صورت میں ثابت ہوگا۔ جب کہ تمام ترکہ اسی وارث کے قبضہ میں ہو۔[1]

---

[1] ۔ یہ الفاظ ایک وجہ فرق کو ظاہر کرنے یا ایک اشکال کو دور کرنے کے لیئے ہیں۔ کہ اگر اس مرحلہ پر ایک وارث میت کے حق کو وصول کرنے کے لیئے تمام وارثوں کی طرف سے خصومت کرنے والا ہو سکتا ہے تو یہ چاہیئے کہ قیمت کے تمام قرض خواہ اگر کسی ایک وارث پر اپنا حق باقی (آئندہ صفحہ پر)

یہ چیز جامع (کبیر) میں مذکور ہے (جس کی) دلیل یہ ہے کہ کوئی بھی (وارث) بغیر قبضہ کے مدعیٰ علیہ نہیں قرار دیا جاتا تو لہٰذا فیصلہ اسی چیز پر محدود و مقصور رہے گا۔ جو اس کے قبضہ میں ہے۔ اس لیے اگر وہ تمام ترکہ ہے تو تمام پر فیصلہ نافذ ہو گا۔ اور اس ایک وارث کے قبضہ میں بقدر اس کے حق کے ہے۔ تو اسی مقدار پر نافذ ہو گا؟

اور جس شخص نے یہ کہا کہ میرا تمام مال مسکینوں کے درمیان صدقہ ہے۔ تو یہ (عنوان) ہر ایسے مال پر محمول ہو گا۔ جس پر زکوٰۃ لازم ہوتی ہے (مثلاً نقد سونا چاندی یا جنگل میں چرنے والے چوپائے) اور اگر اس نے وصیت کی اپنے تہائی مال کی تو یہ وصیت ہر قسم کے تہائی مال پر واقع ہو گی (ظاہر) قیاس کا تقاضہ تو یہ ہے کہ (پہلی صورت میں) اس پر تمام مال کا صدقہ کرنا لازم ہو اور چنانچہ امام زفر رحمہ اللہ اسی کے قائل ہیں کیونکہ لفظ مال عام ہے۔ جو ہر قسم کے مال کو شامل ہے خواہ اس پر زکوٰۃ لازم ہو۔ یا نہ ہو جیسے کہ وصیت کے مسئلہ میں (قیاس) استحسان کی وجہ یہ ہے کہ (مسئلہ نذر میں) بندہ کے واجب کرنے کو قیاس و لحاظ کیا جائے گا خدا تعالیٰ کی طرف سے کسی حق کو واجب کرنے پر (اس لئے کہ بندہ کا ایجاب درحقیقت فرع اور نظیر ہو سکتا ہے حق تعالےٰ کی طرف سے لازم و عائد کردہ حقوق کی نہ یہ کہ خود اس کو اس امر کی قدرت و اختیار ہے کہ وہ حقوق کا ایجاب والزام کرے) لہٰذا اس کے واجب کرنے کو اسی مال کی طرف متوجہ کیا جائے گا۔ جس میں شریعت نے صدقہ (یعنی زکوٰۃ) کو واجب کیا ہے لیکن وصیت (کہ اس میں یہ لحاظ نہیں کیا گیا بلکہ تمام مال کے تہائی پر اس کو

بقیہ حاشیہ صہ ۵۷ :- ثابت کر دیں۔ تو یہی ایک سب کی طرف سے خصم شمار کیا جائے۔ اور قرض خواہ اپنے قرضے اس سے وصول کر لیں۔ حالانکہ ایسا نہیں ہے۔ کہ ہر قرض خواہ ایک ہی سے اپنا حق وصول کر لیا۔ تو جواب کا حاصل یہ ہوا کہ یہ اس صورت میں ممکن ہے لیعنی ہر قرض خواہ اس ایک وارث سے اپنا دین وصول کرے جبکہ تمام ترکہ صرف اسی ایک وارث کے قبضہ میں ہو دگرنہ فرق ہے ان دونوں صورتوں کے درمیان میت کے واسطے استحقاق حق میں ایک ہی سب کی طرف سے خصومت کرنے والا ہو سکتا ہے۔ لیکن میت پر دوسروں کا حق ایک کے ثابت کر دینے سے وہ ایک سب کے قائمقام نہیں ہوتا۔ ۱۲ واللہ اعلم بالصواب کذا فی شرح الہدایہ۔

محمول کیا گیا، کیونکہ وہ میراث کی بہن ہے۔ اس لئے کہ میت کی خلافت دینا بت ہے (اس کے مرنے کے بعد) میراث ہی کی طرح اس بنار پر وہ کسی ایک مال کو چھوڑ کر دوسرے مال کی ساتھ مخصوص نہ ہوگی۔ اور (دوسرے) اس وجہ سے بھی (اس کی یہ نذر مال زکوٰۃ پر محمول ہوگی) ظاہری حال اس شخص کا اسی پر دلالت کرتا ہے۔ کہ اس نے صدقہ کا التزام اپنے زائد مال سے کیا ہے۔ اور (حوائج اصلیہ و ضروریہ سے فاضل مال) وہی ہوتا ہے جس پر زکوٰۃ لازم ہو۔ لیکن (اس کے برخلاف) وصیت اس وقت واقع ہوتی ہے جب کہ اس مال سے (انسان) کو استغناء ہو اس وجہ سے وصیت میں (یہ عنوان) تمام مال کی طرف متوجہ کیا جائے گا۔ اور (اس حکم صدقہ) میں عشری زمین داخل ہے۔ امام ابو یوسف رحمہ اللہ کے نزدیک کیونکہ یہ زمین صدقہ (کے واجب ہونا) کا سبب ہے۔ اس وجہ سے کہ صدقہ کی جانب عشری زمین میں راجح (اور غالب) ہے۔

اور امام محمد رحمہ اللہ کے نزدیک داخل نہیں ہوگی۔ اس لیے کہ وہ مصارف کا سبب ہے، (اور یہی قول امام ابو حنیفہ رحمہ اللہ کا بھی ہے) اس چیز کے پیش نظر کہ اس میں مصارف و اخراجات کی جانب راجح (اور غالب ہے) لہذا (وہ خراجی زمین کے مشابہ ہوگئی) اور خراجی زمین اس حکم میں (کہ نذر اس کو بھی شامل ہو) بالاجماع شامل نہیں ہے کیونکہ وہ محض مصارف (اور بیت المال کا ٹیکس) ہے۔

اور اگر اس شخص نے یہ کہا کہ جس چیز کا میں مالک ہوں وہ مساکین کے درمیان صدقہ ہے۔ تو اس صورت میں بیان کیا گیا کہ یہ عنوان ہر قسم کے مال کو شامل ہو جائے گا۔ کیونکہ لفظ مال سے یہ زیادہ عام ہے۔ اور لفظ مال کو (وجوب زکوٰۃ کی قید کی ساتھ) مقید کرنے والی چیز وہ شریعت کا واجب کر دینا ہے (حق زکوٰۃ و عشر کو) اور یہ ایجاب شرع مختص ہے لفظ مال کی ساتھ۔ اور لفظ ملک میں کوئی چیز تخصیص کرنے والی نہیں ہے اس لئے

عہ یعنی شریعت نے حق زکوٰۃ کا ایجاب عنوان مال کی ساتھ کیا ہے۔ قرآن و حدیث میں جہاں کہیں وجوب زکوٰۃ اور اداء زکوٰۃ کا حکم مذکور ہوا وہ عنوان مال کی ساتھ ہے مثلاً خذ من اموالھم صدقۃ تطھرھم و تزکیھم بھا اور حدیث میں ہے ھاتوا ربع عشر اموالکم اور حدیث ان اللہ افترض فی اموالھم صدقۃ تؤخذ من اغنیائہ باقی آئندہ صفحہ پر

ملک کا لفظ اپنے عموم پر باقی رہے گا (جو ہر قسم مال کو شامل ہوگا) لیکن (از روئے اصول صحیح یہی ہے کہ دونوں لفظ برابر ہیں۔ کیونکہ جس چیز کی اس شخص نے اپنے اوپر پابندی عائد کی ہے وہ ایسی چیز ہے کہ جو حاجت سے زائد ہو جیسے کہ بیان کیا جا چکا۔ پھر یہ کہ (جس صورت میں کہ وہ مال اس کی نذر میں داخل ہو گیا جس میں نہ کوٰۃ ہے) اگر کوئی اور مال اس کے پاس نہ ہو سوائے اس کے جو ایجاب کے ماتحت داخل ہو گیا ہے تو اس میں سے وہ اپنے کھانے کے لیئے) کچھ روزینہ روک لے پھر جب کچھ اور حاصل ہو جائے تو اتنی مقدار صدقہ کر دے جتنا کہ روک لیا تھا کیونکہ اس کی یہ حاجت (رزق) مقدم ہے (صدقہ اور نذر کے پورا کرنے پر) اور اس روزینہ کی (جس کو روک لینے کا حکم دیا گیا) کوئی خاص مقدار متعین نہیں کی گئی اس بارہ میں لوگوں کے احوال مختلف ہونے کی وجہ سے۔ اور یہ بھی بیان کیا گیا کہ صاحب صنعت و حرفہ (جن کی آمدنی یومیہ ہے) ایک روز کے واسطے کچھ مقدار رکھ لے۔ اور وہ شخص جو ماہانہ تنخواہ حاصل کرنے والا ہے۔ وہ ایک مہینہ کے لئے رکھ لے۔ اور زمین دار ایک سال کے لیے اپنے حسب حال آئندہ مال کی وصولی کی مدت تک کا اندازہ کرتے ہوئے۔ اور اسی معیار پر تاجر کا حکم ہے کہ اتنی مقدار رکھ لے کہ جتنے دنوں میں اس کا مال اس کی طرف پھر لوٹے۔ اور اس کو حاصل ہوئے)

فرمایا (امام محمد رحمہ اللہ نے) اور جس شخص کو کہ وصی مقرر کر دیا گیا اور حال یہ کہ اس کو معلوم بھی نہ ہوا اپنا وصی ہونا یہاں تک کہ اس نے (وصیت کرنے والے کے مرنے کے بعد) کوئی چیز اس کے ترکہ میں سے فروخت کر دی تو (شرعاً) وہ وصی ہے۔ اور یہ بیع جائز ہے۔ لیکن وکیل کی بیع جائز نہیں ہے جب تک کہ اس کو معلوم نہ ہو جائے (کہ اس کو وکیل بنا دیا گیا ہے، امام ابو یوسفؒ سے منقول ہے کہ پہلی صورت میں بھی وصی کا فروخت کرنا، جائز نہ ہوگا کیونکہ وصی ہونا میت کی نیابت (قائم مقامی) ہے لہذا اس کو اس قائم مقامی پر کیا جائے گا۔ جو موت

بقیہ حاشیہ صفحہ ۵۹ :- ہم تو ان مواقع میں نصوص شریعت نے لفظ مال استعمال کر کے یہ ظاہر کر دیا کہ اصطلاح میں مال کا عنوان اس مال پر اطلاق کیا جائے گا جسمیں زکوٰۃ لازم ہے تو شریعت مفہوم مال کی تخصیص کر دی ۱۲ منہ

سے قبل ہو اور وہ وکالت ہے۔ (تو جس طرح وکالت میں وکیل کے علم سے قبل تصرف جائز نہیں ہے۔ اسی طرح وصی ہونے کی صورت میں بھی وصی کا تصرف علم سے قبل درست نہ ہوگا) وجہ فرق (دونوں مسئلوں میں) ظاہر روایت کے اعتبار سے یہ ہے کہ وصی بنانا (درحقیقت) خلافت ہے (نہ کہ نیابت کہ میت اس کو اپنا خلیفہ بنا رہا ہے نائب نہیں (کیونکہ وصیت کی نسبت ایسے زمانہ کی طرف ہے جس میں کسی کو نائب بنانے کا امکان نہیں ہے اس وجہ سے وصی ہونا علم پر موقوف نہیں ہے جیسے وارث کے تصرف کے جائز ہونے میں (کہ اس کا تصرف مورث کے موت کے علم پر موقوف نہیں ہے۔) مگر وہ وکالت۔ چونکہ وہ نیابت ہے اس شخص کی ولایت واختیار کو قائم کرنے کے لئے جس کی طرف سے اس کو (یہ) نیابت سونپی گئی ہے اس وجہ سے وکالت (اس) علم پر موقوف ہوگی (کہ اس کو وکیل بنا دیا گیا ہے)۔

اور یہ (وکالت کا علم پر موقوف ہونا) نہ کہ وصایۃ کا اس وجہ سے ہے کہ اگر وکالت علم پر موقوف ہوگی تو مصلحت فوت نہ ہوگی۔ اس لئے کہ مؤکل کو قدرت حاصل ہے (تصرف کرنے پر) اور پہلی صورت یعنی وصایت) میں مصلحت فوت ہو جائے گی [1] موصی کے عاجز ہو جانے کی وجہ سے (اس لئے کہ وہ مرچکا ہے۔)

---

[1] بظاہر وصایت اور وکالت برابر معلوم ہوتی ہے اور یہی محسوس ہوتا ہے۔ کہ ہر دو کا مفہوم قائم مقامی اور نیابت ہے لہٰذا دونوں کا حکم برابر ہونا چاہئے۔ چنانچہ اسی قیاس کے پیش نظر امام ابو یوسفؒ نے یہ قول اختیار فرمایا کہ وصی کا تصرف بھی علم پر موقوف ہے۔ لیکن صاحب ہدایہؒ نے جو وجہ فرق خلافت اور نیابت کے عنوان سے بیان فرمائی اس نے دونوں کے درمیان امتیاز اور فرق کو واضح کر دیا۔ جس کا خلاصہ یہ ہے کہ وصی ہونا خلافت اور اصل موصی کے قائم مقام ہو جاتا ہے۔ اس طرح پر کہ اس کا تصرف کسی کے تصرف کو فرع اور تابع نہیں ہے۔ بلکہ جو کچھ حق اور قدرت تصرف من جانب الشرع موصی کو حاصل تھی وہ شریعت نے اس کی موت کے بعد وصی کی طرف منتقل کر دی اس لیے موت موصی کے بعد بغیر اس کے کہ اس کا کسی امر پر توقف ہو اس کے ترکہ میں تصرف کا یہ اہل بن گیا ہے۔ لہٰذا علم اور عدم علم دونوں صورتیں اس حصول اہلیت میں برابر رہیں لیکن وکالت کی حقیقت یہ ہے۔ کسی کی طرف سے اس کے اختیار اور تصرف کی باقی آئندہ صفحہ

اور جو بھی کوئی شخص اس کو بتادے وکیل ہونے کے متعلق تو اس کا تصرف کرنا جائز ہوگا کیونکہ یہ خبر دینا ایک حق کو ثابت کرنا ہے۔ دوکسی امر کو لازم کرنا۔ (اس لیئے مخبر کے لیئے ان شرائط کی حاجت نہیں ہے۔ جو شاہد کے لئے ضروری ہیں۔ شرائط شہادت کا لحاظ وہاں ضروری ہوگا۔ جہاں کوئی چیز کسی پہ لازم کی جائے۔

فرمایا اور وکالت سے روک دینے کی خبر قابل اعتبار نہیں ہوگی یہاں تک کہ بیان نہ کردیں اس کے سامنے دو گواہ (یعنی مخبر) یا ایک شخص عادل اور یہ حکم امام ابوحنیفہؒ کے نزدیک ہے۔ اور صاحبین فرماتے ہیں۔ یہ اور پہلی صورت برابر ہے کیونکہ وکالت سے معزول کرنا یا اس پر مامور کرنا معاملات میں سے ایک معاملہ ہے۔ اور معاملات میں ایک شخص کا بیان کافی ہے۔

امام ابوحنیفہ رحمۃ اللہ کی دلیل یہ ہے کہ یہ خبر لازم کرنے والی ہے (یعنی اس کی معزولی) لہٰذا من وجہ شہادت ہوگی اس وجہ سے شہادت کے دو حصوں میں سے ایک نہ ایک حصہ ضرور شرط ہوگا وہ یا تو عدد ہے (یعنی دو مخبروں کا ہونا) یا (مخبر کی) عدالت ہے برخلاف اوّل صورت کے (وہاں کسی امر کا الزام نہیں ہے) اور برخلاف اس قاصد کے جو مؤکل کی طرف سے (وکیل کی جانب) بھیجا جائے (کہ وہاں بھی شہادت کا کوئی جز عدد یا عدالت شرط نہیں ہے) کیونکہ اس کی عبارت پیغام بھیجنے والے مؤکل کی عبارت ہی کی طرح ہے، اس وجہ سے کہ ضرورت اس امر کو داعی اور مقتضی ہے۔ کہ قاصد وکیل کی طرف بھیجا جائے۔

بقیہ حاشیہ صفحہ ۶۹۔ ولایت کو استعمال کرتا ہے۔ اس کا نائب ہونے کی حیثیت سے یعنی اس کا تصرف خود اپنی کسی اہلیت سے نہیں ہے۔ بلکہ اس تفویض کردہ اختیار کے باعث ہے۔ جو مؤکل کی طرف سے حاصل ہو۔ اس لیئے اس اختیار کے استعمال کا حق بغیر علم کے کیوں کر ممکن ہے۔ اس بنا پر وصی کا تصرف علم پر موقوف نہیں رکھا گیا۔ اور وکیل کا تصرف علم پر موقوف ہوا۔ ۱۲ منہ واللہ اعلم بالصواب۔ (حاشیہ صفحہ ہذا)

ل خواہ وہ مسلمان ہو یا نہ ہو بس اتنا کافی ہے۔ کہ وہ عاقل و بالغ ہو ۱۲ منہ

اور اسی اختلاف پر یہ صورت بھی محمول ہے جب کہ خبر دی جائے مولی کو اس کے غلام[1] کے جرم کی اور شفیع کو خبر دی جائے (اس مکان کے بیع کی جس میں حق شفعہ ہے) اور باکرہ (دوشیزہ) کو (اس کے نکاح کی) اور اس مسلمان کو (فرائض اسلام کی) جس نے دار اسلام کی طرف ہجرت نہیں کی ہے (کہ امام صاحب کے نزدیک ان تمام صورتوں کے دو جزوں میں سے کوئی ایک جز ضروری ہے یا عدد دو کا ہونا چاہئے یا مخبر کی عدالت ہونی چاہئے۔ اور صاحبین کے نزدیک ان تمام صورتوں میں محض ایک مخبر کی خبر کافی ہے)

---

[1] بیان کردہ امثلہ کی وضاحت اس طرح ہے۔ کہ مولی کو اس کے غلام کی جنایت کی خبر دی گئی کہ اس نے خطأً کسی کو قتل کر دیا یا کسی کے سامان کو تلف کر دیا تو اس کے بعد مولی نے اس کو آزاد کر دیا یا فروخت کر دیا۔ تو یہ تصرف مولی کے فدیہ اختیار کرنے کی دلیل ہوگی تو یہ خبر امام صاحب کے نزدیک دو مخبروں یا ایک عادل شخص کی معتبر ہوگی اور صاحبین کے نزدیک ایک یہ شرط نہیں اور اگر کسی فاسق نے خبر دی اور مولی نے تصدیق کر لی تو یہی حکم ہے۔ اور اگر تصدیق نہ کی تو امام صاحب کے نزدیک فدیہ اختیار کرنا نہ ہوگا۔ اور صاحبین کے نزدیک یہ تصرف فدیہ کا اختیار کرنا ہے شفیع کو خبر دی گئی اس مکان کے فروخت ہونے کی جس پر اس کو حق شفعہ ہے۔ اس خبر پر اس نے سکوت کر لیا تو اس کا حق شفعہ ساقط ہو جائے گا۔ یہ خبر اگر ایک عادل یا دو مسلمانوں نے بیان کی ہو امام ابو حنیفہؒ کے نزدیک۔ اور صاحبین کے نزدیک ہر مخبر کی خبر کے بعد سکوت شفعہ کے حق سے دست بردار ہونا ہوگا۔ اسی طرح دوشیزہ کو جب یہ خبر دی گئی کہ اس کے ولی نے اس کا نکاح فلاں سے کر دیا ہے تو اس کا خاموش رہنا موجب رضا مندی ہوگا۔ امام صاحب کے نزدیک اسی شرط کی ساتھ جب اس کو خبر دی گئی اور صاحبین کے نزدیک عدد یا عدالت مخبر کے لئے شرط نہیں اسی طرح وہ مسلمان جس کو دار السلام میں آنے سے قبل فرائض کی خبر دی جائے تو امام صاحب کے نزدیک عدد یا عدالت کی شرط کی ساتھ مخبر اس پر فرائض کو لازم کرنے والی ہوگی جس کا نتیجہ یہ ہوگا قضا لازم ہوگی اور صاحبین کے نزدیک ہر مسلمان مخبر کی خبر سے اس مسلم پر فرائض لازم ہو جائیں گے۔ شمس الائمہ سرخسی فرماتے ہیں کہ میرے نزدیک اس مسئلہ میں ہر مسلمان کی خبر حجت ہے عدد یا عدالت کی شرط نہیں کیونکہ معاملات دین میں ہر مسلمان کا فرائض دین کی خبر دینا وہ اس حیثیت ہے کہ وہ رسول اللہ صلی علیہ وآلہ وسلم کی طرف سے قاصد ہے۔ ۱۲ منہ واللہ اعلم بالصواب (کذا فی شروح الہدایہ) ۱۲

فرمایا (امام محمدؒ نے) اور جب کہ قاضی نے یا اس کے امین نے فروخت کر دیا کسی غلام کو قرض خواہوں (کے حق) کے لئے اور اس کی قیمت وصول کر لی پھر وہ مال (جو غلام کی قیمت ہے) ضائع ہو گیا اور غلام پر کسی دوسرے شخص کا استحقاق ثابت ہو گیا۔ (جس کے بعد وہ اصل مالک کو دے دیا گیا) ، تو ضامن نہیں ہو گا۔ قاضی یا اس کا امین (مشتری کے لیے اس کے دیئے ہوئے ثمن کا) کیوں کہ قاضی کا امین قاضی کے قائم مقام ہے اور قاضی امام کے قائم مقام ہے۔ اور قاضی یا امام کسی ایک پر بھی ضمان نہیں واقع ہوتا ہے۔ اس وجہ سے کہ کہیں ایسا نہ ہو لوگ بیٹھ رہیں اس امانت (اور عہدہ) کے قبول کرنے سے تو ایسی صورت میں (رعایا کے حقوق ضائع ہو جائیں گے۔ (اس لئے کہ ضمان کے ڈر سے کوئی بھی قضا کا عہدہ قبول نہ کرے گا) اور مشتری (جس کا دیا ہوا ثمن ضائع ہوا ہے ، رجوع کرے گا قرض خواہوں سے کیونکہ بیع ان ہی قرضوں کی وجہ سے واقع ہوئی تھی۔ لہٰذا ان ہی سے مطالبہ کا حق ہو گا۔ جس وقت کہ ثمن کی واپسی اصل عاقد سے ناممکن ہو جائے اس صورت کی طرح جبکہ عقد کرنے والا ایسا ہو (غلام یا بچہ) جس کو بیع و شراء سے روک دیا گیا ہے (اور معاملات تجارت کی اس کو اجازت نہیں ہے) اور اسی وجہ سے (کہ بیع قرض خواہوں کی وجہ سے واقع ہوئی ہے۔) اس غلام کو فروخت کر دیا جاتا ہے۔ ان کے مطالبہ پر۔

اور اگر قاضی نے حکم کیا (میت کے) وصی کو اس کے غلام کی بیع کا پھر (بیع کے بعد) وہ غلام دوسرے کا مملوک ثابت ہو گیا یا مر گیا قبل اس کے کہ مشتری اس کا قبضہ کرے (اور حال یہ کہ مشتری اس کا ثمن ادا کر چکا ہے۔) اور وہ ثمن ضائع ہو گیا (وصی کے پاس سے) تو مشتری اس وصی سے رجوع کرے گا۔ کیوں کہ وصی میت کا نائب ہونے کی حیثیت سے عقد کرنے والا ہے۔ اگرچہ قاضی نے اس کو میت کے قائم مقام بنایا ہو (اس عقد میں) لیکن (وصی میت کا نائب ہونے کی وجہ سے ، ایسا ہی ہو گا جیسا کہ خود میت نے عقد کیا ہو تو ایسی صورت میں مشتری اصل عاقد سے رجوع کرتا تو اب جو اس کے قائم مقام ہے۔ اس سے رجوع کرے گا۔

اور وصی رجوع کرے گا قرض خواہوں سے کیونکہ وصی ان ہی قرض خواہوں

کے لیئے یہ عمل کرنے والا ہے۔ اور اگر میت کا کچھ مال ظاہر ہو گیا تو قرض خواہ اسی مال میں سے اپنے حق کا مطالبہ کرے گا۔

مشائخ نے فرمایا ہے اور یہ بھی کہا جا سکتا ہے کہ قرض خواہ دو سو درہم بھی واپس لے گا۔ جس کا اس نے مشتری یا وصی کو ضمان دیا ہے۔ کیونکہ یہ تاوان بھی اسی کو میت ہی کے معاملہ میں لاحق ہوا ہے اور وارث کے لیئے اگر ترکہ (کا غلام یا کوئی اور شئی) فروخت کر دیا جائے۔ تو وہ قرض خواہ کے درجہ میں ہے۔ اس لیئے کہ جب ترکہ میں کچھ قرضہ نہ ہو تو عاقد وارث ہی کے لیئے معاملہ کرنے والا ہو گا (تو اگر فروخت کردہ چیز کسی دوسرے شخص کی مملوک ثابت ہو گئی تو مشتری اپنے ثمن کا وصی سے مطالبہ کرے گا۔ اور وصی وارث کے مال میں سے اس ضمان کو وصول کرے گا۔ کیونکہ وصی نے یہ عمل وارث کے لیئے کیا ہے۔

قضاء سے متعلق متفرق احکام[1]

اور جبکہ قاضی یہ کہے کہ میں نے فیصلہ کر دیا ہے اس شخص پر رجم سنگسار) کر دینے کا لہذا اے مخاطب تو اس کو سنگسار کر دے یا قطع ید کا (فیصلہ کر دیا ہے) لہذا تو اس کا ہاتھ کاٹ دے یا دُرّے لگانے کا لہذا اس کے دُرّے مار دے تو ایسی صورت میں رائے مخاطب، تیرے واسطے گنجائش ہو گی کہ تو ایسا ہی کر گزرے۔

امام محمد رحمہ اللہ سے منقول ہے کہ انہوں نے اس قول سے رجوع کر لیا۔ اور فرمایا کہ مخاطب کیلئے یہ جائز نہیں ہے کہ قاضی کے اس قول پر عمل کرے تاوقتیکہ وہ خود حجت (ثبوت و گواہی) کا اپنی آنکھ سے مشاہدہ نہ کرے۔ کیونکہ قاضی کا فیصلہ احتمال رکھتا ہے خطا اور غلطی کا اور (حدود جیسے امور میں۔) تدارک ممکن نہیں ہے (حد جاری کر دینے کے بعد۔)

---

[1] معاملاتِ قضاء سے تعلق رکھنے والے مسائل متفرقہ کے بیان میں ایک اور فصل۔ ۱۲ منہ

اور اسی روایت کے مطابق یہ حکم ہے کہ قاضی کا خط بھی قبول نہیں کیا جائے گا (بغیر حجت اور ثبوت کے معاینہ کے) اور مشائخ نے اسی روایت کو پسند فرمایا ہے اس وجہ سے کہ ہمارے اس زمانہ میں اکثر قاضیوں کے احوال خراب ہو چکے ہیں (اور احتیاط بھی اسی کو مقتضی ہے) مگر یہ کہ قاضی کا (وہ) خط قبول کر لیا جائے گا جو دوسرے قاضی کے نام حکمنامہ کی صورت میں ہے جو عدالتی طور پر ایک قاضی کی طرف سے دوسرے قاضی کے نام بھیجا جاتا ہے۔ (ان تمام شرائط کی رعایت و تکمیل کے ساتھ جن کو کتاب القاضی میں بیان کر دیا گیا) اس لیئے کہ حاجت و ضرورت اس کے قبول کرنے کو مقتضی ہے ظاہر روایت کی وجہ یہ ہے۔ کہ قاضی نے ایسی بات سے مطلع کیا ہے جس کے جاری اور نافذ کر دینے کا اس کو اختیار ہے۔ اس وجہ سے اس کا قول قبول کیا جائے گا۔ اس کی ذات تہمت سے خالی (پاک) ہونے کی وجہ سے اور اس وجہ سے بھی (اس کا قول قبول کیا جائے گا۔) کہ اولوالامر (حاکموں) کی اطاعت کرنا واجب ہے اور (اس بنا پر) قاضی کی تصدیق کرنے میں اس کی فرمانبرداری ہے۔ (اور حق تعالٰے کی طرف سے جو ذمہ داری اس پر عائد ہے۔ اس کی تعمیل کی وجہ سے یہ امر طاعت اور موجب اجر بھی ہے۔

امام ابو منصور ماتریدی فرماتے ہیں۔ اگر قاضی عادل و متقی اور عالم ہو تو اس کا قول قبول کیا جائے خطأ اور خیانت کی تہمت نہ ہونے کی وجہ سے (کیونکہ علم کی وجہ سے وہ خطا سے محفوظ رہے گا اور بوجہ عدالت و تقویٰ خیانت سے بچے گا۔ اور اگر وہ عادل و متقی ہے لیکن عالم نہیں ہے تو اس سے تفصیل دریافت کی جائے گی۔ (کہ مثلاً حد زنا کیا ہے۔ اور اس کا اجراء اقرار پر ہے۔ یا گواہی پر۔ اور یہ حد زنا کس صورت میں جاری کی جا رہی ہے شادی شدہ کے لیئے۔ غیر شادی شدہ کے لیئے) تو اگر قاضی نے صحیح طور پر اس کی وضاحت کر دی تو اس کی تصدیق واجب ہوگی ورنہ نہیں۔ اور اگر قاضی جاہل فاسق ہے۔ یا عالم فاسق ہے۔ تو اس کا فیصلہ قبول نہ کیا جائے بجز اس صورت کے کہ اس حکم کے سبب اور ثبوت کا معاینہ کر لے خطا اور خیانت کی تہمت کی وجہ سے (کہ جاہل کی وجہ سے خطا کا امکان ہے اور فسق کی وجہ سے خیانت کا شبہ ہے؛)

فرمایا (امام محمد رحمہ اللہ نے) اور جب کہ کوئی قاضی معزول ہو گیا پھر اس نے کسی شخص سے یہ کہا کہ میں نے تجھ سے ایک ہزار درہم لیے تھے۔ اور اس شخص کو دے دیئے تھے۔ جس کے حق کا تجھ پر واجب ہونے کا میں نے فیصلہ کیا تھا۔ تو اس شخص نے کہا کہ (نہیں) تو نے مجھ سے یہ ایک ہزار بطور ظلم لیے تھے (لہٰذا تجھ پر ان دراہم کا واپس کرنا لازم ہے) تو اس صورت میں قاضی کا قول ہی قابل قبول ہوگا۔ اسی طرح اگر قاضی (معزول) نے یہ کہا کہ میں نے تیرا ہاتھ کاٹ دینے کا فیصلہ کیا تھا۔ کسی حق میں (اور اس نے کہا نہیں تو نے میرا ہاتھ ظلماً کاٹا تھا۔ لہٰذا تجھ پر اس کی دیت اور جرمانہ لازم ہے) تو یہاں بھی قاضی کا قول معتبر ہوگا۔) یہ (حکم) اس صورت میں ہے۔ جب کہ وہ شخص جس کا ہاتھ کاٹا گیا۔ اور وہ شخص جس سے مال لیا گیا اس بات کا اقرار کرتے ہیں۔ کہ قاضی نے یہ (جو کچھ کیا) اس وقت کیا تھا جب کہ وہ قاضی تھا اسکی وجہ یہ ہے کہ جب دونوں نے اس بات پر اتفاق کر لیا کہ قاضی نے یہ کام اپنے زمانہ قضا میں کیا تھا تو ظاہر حال قاضی کے واسطے شاہد ہو گیا۔ کیونکہ ظاہر یہی ہے کہ قاضی ظلم اور تعدی کے ساتھ فیصلہ نہیں کرتا ہے۔ اور قاضی پر قسم بھی نہیں عائد ہوگی اس لیئے کہ قاضی کا فعل اس کے زمانہ قضا میں باہمی ایک دوسرے کی تصدیق سے واقع ہوا ہے۔ اور (اصولاً کسی حال میں بھی) قاضی پر قسم نہیں آتی (کیونکہ قسم تو خصومت کرنے والے پر واقع ہوتی ہے نہ کہ قاضی اور حاکم پر)

اور اگر ہاتھ کاٹنے والے اور مال لینے والے نے (بھی) اقرار کیا اسی چیز کا جس کا قاضی نے اقرار کیا ہے۔ تو وہ بھی ضامن نہ ہوگا۔ اس لئے کہ یہ کام اس نے زمانہ قضا میں کیا ہے (اس وجہ سے وہ بھی ہاتھ کاٹنے اور مال لینے کا ضامن نہ ہوگا۔ اور قاضی کا امین کو دے دینا (مال یا حوالہ کر دینا قطع ید کے لیئے)

صحیح ہے جیسا کہ اس وقت صحیح ہوتا جبکہ اس کی حجت و ثبوت کا معاینہ کر لیتا۔

اور اگر دعوےٰ کیا اس شخص نے جس کا ہاتھ کاٹا گیا یا جس کا مال لیا گیا کہ قاضی نے یہ کام کیا تھا اپنے عہدۂ قضا پر فائز ہونے سے پہلے یا معزول ہو جانے کے بعد تو اس صورت میں بھی قابل اعتبار قول قاضی ہی کا ہوگا۔ اور یہی روایت (مشائخ کے نزدیک) صحیح ہے کیونکہ قاضی نے اپنے فعل کی نسبت ایسی حالت کی طرف کی ہے۔ جو معروف اور معلوم ہے (عام طور پر لوگوں کے درمیان) جو حالت ضمان کے منافی ہے۔ تو یہ

ایسا ہی ہو گیا جیسا کہ کوئی شخص کہے میں نے طلاق دی (اپنی بیوی کو) یا آزاد کیا (اپنے غلام کو اس حال میں کہ میں مجنون تھا۔ اور حال یہ کہ جنون اس شخص کا (لوگوں کے درمیان) معروف ہے تو اس صورت میں اس کا قول معتبر ہوگا۔ اور طلاق یا عتق واقع نہ ہوگا۔

اور اگر اقرار کیا ہاتھ کاٹنے والے یا مال لینے والے نے اس صورت میں (کہ وہ شخص جس کا ہاتھ کاٹا گیا یا جس سے مال لیا گیا دعویٰ کرتے ہیں کہ قاضی نے یہ کام عہدہ قضا سے قبل کیا تھا یا یہ کہ بعد معزول ہونے کے) اسی چیز کا جس کا کہ قاضی نے اقرار کیا ہے۔ تو یہ دونوں ضامن ہوں گے۔ (ہاتھ کاٹنے اور مال لینے کے) کیوں کہ ان دونوں نے ایسی چیز کا تو اقرار کر لیا ہے جو ضمان کا سبب ہے (یعنی ہاتھ کاٹنے اور مال لینے کا) اور (رہا یہ امر کہ قاضی یہ کہتا ہے۔ کہ یہ کام زمانہ قضا میں ہوا تو قاضی کا قول قبول کیا جاتا ہے۔ اس کی ذات سے ضمان کو دفع کرنے کے معاملہ میں نہ یہ کہ (اس کا قول قابل قبول ہو) ضمان کے سبب کو باطل کرنے میں کسی دوسرے شخص پر سے۔ بخلاف پہلی صورت کے (جبکہ انہوں نے یہ دعوےٰ کیا کہ ہاتھ ظلماً کاٹا گیا اور اسی طرح مال بھی ظلماً لیا گیا) کیونکہ اس صورت میں قاضی کا (یہ) فعل زمانہ قضا ہی میں ثابت ہوا ہے۔ سب کی باہمی تصدیق سے (اس لئے وہاں ان کا یہ دعوےٰ معتبر نہیں قطع ید اور اخذِ مال ظلماً ہے)

اور اگر مال بعینہٖ اس شخص کے قبضہ میں موجود ہو جو لینے والا ہے۔ اور حال یہ کہ اس نے اقرار کیا ہے۔ وہی جو قاضی نے اقرار کیا (کہ میرے فیصلہ سے مال لے کر فلاں کو دیا ہے۔)

اور وہ شخص جس سے مال لیا گیا اس نے تصدیق کی ہو قاضی کی اس بارہ میں اس نے یہ کام اپنے زمانۂ قضا میں کیا ہے۔ یا اس نے دعوےٰ کیا ہو کہ اس نے یہ کام علاوہ زمانۂ قضا کے (کسی اور زمانہ میں) کیا ہے۔ (بہر صورت) مال اس لینے والے شخص سے لے لیا جائے گا۔ (اور صورتِ حال یہ ہے کہ جس سے مال لیا گیا وہ دعوےٰ کرتا ہے۔ کہ ظلماً اس سے لیا گیا ہے۔) اس لیئے کہ اس نے اپنے قبضہ کا اقرار کر لیا ہے۔ تو اس مال کا مالک ہو جانے کے دعوے میں میں اس قول کی تصدیق بغیر حجت (ثبوت) کے نہیں کی جائے گی اور معزول قاضی کا قول اس میں حجت نہیں ہے۔ (کیونکہ وہ معزول ہونے کے بعد محض ایک فرد شاہد کے درجہ میں ہے۔ اور ایک گواہ کی گواہی حجت نہیں ہوتی البتہ اگر مال بعینہٖ قائم نہ ہوتا۔ اور ضائع ہو چکا ہوتا تو پھر اس قاضی کا قول معتبر اور

حجت ہوتا۔ کیونکہ ایسی صورت میں قاضی کا قول معتبر نہ ماننے میں اس پر ضمان لازم آتا اور دفع ضمان کے سلسلہ میں اس کا قول قابلِ اعتبار رہے اس لیئے وہ منکر ہوتا۔ اور منکر کا قول معتبر ہوتا ہے۔)

شہادت[1]

(گواہی کا نظام)

فرمایا (قدوری نے) شہادت ایک ایسا فرض ہے جو گواہوں پر لازم ہے اور ان کو اس بات کی گنجائش نہیں ہے کہ وہ اس گواہی کو چھپائیں جب کہ مدعی ان سے مطالبہ کرے (گواہی پیش کرنے کا) کیونکہ حق تعالےٰ شانہ کا فرمان ہے۔ ولا یاب الشھداء اذا ما دعوا۔ کہ انکار نہ کریں گواہ گواہی دینے سے۔ جب کہ ان کو بلایا جائے) اور یہ بھی ارشاد ہے۔ ومن یکتمہا فانہ آثم قلبہ ۶ اور جس شخص نے گواہی کو چھپایا۔ اس کا دل گنہگار ہے۔

اور معاملات حدود میں گواہی کے بارہ میں گواہ کو اختیار ہے۔ خواہ اس کو ظاہر کرے

---

[1] کتاب القضاء کے بعد کتاب الشہادۃ کی مناسبت ظاہر ہے۔ اس لئے قضاء امور قضا کا دار و مدار شہادت پر ہے شہادت لغت کے اعتبار سے کسی چیز کی صحت کی خبر دینے کو کہتے ہیں جس کا علم مشاہدہ اور عیان سے حاصل ہوا ہو اور اصطلاح فقہ میں شہادت کی تعریف یہ ہے۔ مجلس قضا اور عدالت میں وہ سچی خبر بیان کرنا جس کو گواہی دینے والے نے اپنی آنکھ سے دیکھا ہو لفظ شہادت کی ساتھ"۔ عدالت اور مجلس قضا کی قید سے تو وہ خبر دینا خارج ہو گیا جو کسی دوسرے مقام پر ہو۔ اور صادق (سچی) کی قید سے جھوٹی خبر خارج ہو گئی۔ اور مشاہدہ کی قید سے وہ خبر خارج ہو گئی جو اگرچہ صادق ہے۔ لیکن وہ بذریعہ سماع یا بصورت خط وغیرہ معلوم ہوئی اور لفظ شہادۃ وہ خبر اور بیان خارج ہو گیا جو شہادت کی نوعیت سے نہ پیش کرے بلکہ بصورت تحقیق حال اس چیز کا مجلس قضا اور عدالت میں ذکر کرے۔ ۱۲ منہ ؁

یا چھپائے اس لئے کہ وہ ثواب و خوبی کے دو کاموں کے بین بین ہے۔ حدود الہیہ کا قائم کرنا یا اس کو پردہ دری (اور ذلت) سے بچا لینا۔ لیکن پردہ پوشی بہتر ہے۔ کیونکہ نبی کریم صلی اللہ علیہ وسلم نے اس شخص کو جس نے آپ کے سامنے گواہی دی فرمایا کہ اگر تو اس کو اپنے کپڑے سے چھپا لیتا تو تیرے حق میں (یہ) زیادہ بہتر ہوتا (بہ نسبت گواہی دینے کے) اور آنحضرت صلی اللہ علیہ وآلہ وسلم کا ارشاد ہے جس شخص نے کسی مسلمان کی پردہ داری کی اللہ اس شخص (کے عیبوں) کی پردہ پوشی فرمائے گا۔ دنیا اور آخرت میں اور اس واقعہ میں کہ آنحضرت صلے اللہ علیہ وسلم نے حد کے دفع کرنے کی تلقین فرمائی (خود اُس شخص کو جس نے اقرار کیا تھا۔) وہ حضرت ماعز اسلمی ہیں واضح دلالت ہے۔ اس چیز کی کہ چھپانا ہی افضل اور بہتر ہے مگر یہ کہ مال کی چوری کے معاملہ میں گواہ کے لیے یہ واجب ہے۔ کہ وہ اس طرح گواہی دے کہ (اس نے فلاں شخص کا) مال لیا ہے اس شخص کے حق کی حفاظت کے لیئے جس کا مال چرایا گیا ہے۔ اور یہ لفظ نہ کہے کہ اس شخص نے چوری کی ہے۔ اس کی پردہ پوشی کی رعایت کرتے ہوئے اور نیز اس لیئے کہ اگر چوری ثابت ہو گئی تو چور کا ہاتھ کاٹنا ضروری ہو گا (اور اگر وہ مال باقی نہیں ہے تو ضمان اس پر لازم نہ آئے گا۔) کیونکہ ضمان قطع ید کی ساتھ جمع نہیں ہوتا ہے۔ تو ایسی صورت میں اس کے حق کی حفاظت نہ ہو سکے گی۔

فرمایا (قدوری نے) گواہی کے چند مرتبے ہیں۔ ایک ان میں سے گواہی زنا کے معاملہ میں ہے جس میں چاروں مردوں کی گواہی معتبر ہے۔ کیونکہ حق تعالے کا ارشاد ہے۔ واللآتی یاتین الفاحشۃ من نسائکم فاستشھدوا علیھن اربعۃ منکم (کہ جو عورتیں تم میں سے بدکاری یعنی زنا کا ارتکاب کریں۔ تو تم ان پر چار گواہ مرد طلب کرو اپنوں میں سے یعنی اہل ایمان میں سے۔ اور اس لئے بھی کہ حق تعالے کا فرمان ہے۔

ف ۱:۔ قلب انسان کے بدن سب کے زیادہ اشرف اور اعلیٰ ہے۔ اس لیے گناہ کی نسبت کی گئی نیز یہ کہ قلب ہی پر قائم عملی زندگی انسان کی دائر ہے۔ تو جب انسان کا دل ہی گنہگار ہو گیا تو وہ آدمی سر سے پاؤں تک ہی گندہ اور ناپاک ہوا۔ ۱۲ منہ ف یہ شخص ہزال ہیں جنہوں نے ماعز کے واقعہ کی گواہی دی تھی اس حدیث کو امام مسلم اور اصحاب سنن اور امام احمد و حاکم نے روایت کیا ہے۔ ف ۲ صحیح بخاری و صحیح مسلم ۱۲ (زیلعی) ۱۲ منہ

ثم لم یاتوا باربعۃ شھداء فاجلدوھم ثمانین جلدۃ (کہ پھر اگر وہ نہ پیش کر سکیں بیان کردہ الزام زنا چار گواہ تو ان لوگوں کے اسی کوڑے مارو حد قذف کے طور پر۔)

اور قبول نہیں کی جائے گی زنا کے معاملہ میں عورتوں کی شہادت۔ (اس لئے کہ زہری سے یہ حدیث[عله] منقول ہے۔ کہ نبی کریم صلے اللہ علیہ وسلم اور آپ کے بعد دونوں خلیفہ (ابو بکر صدیق رض اور فاروق اعظم رض) کے زمانہ سے یہ سنت (دستور) جاری ہے کہ حدود و قصاص عورتوں کی شہادت معتبر نہیں اور اس وجہ سے بھی کہ عورتوں کی شہادت شبہہ ہے۔ بدلیت کا۔ (یعنی مردوں کی شہادت کے قائم مقام ہونے وجہ سے اس شہادت کے حقیقی اور قطعی حجت ہونے میں شبہہ پیدا ہو گیا ہے کیوں کہ عورتوں کی گواہی کے قائم مقام ہے (جیسے کہ فرمان خداوندی ہے۔ پس اگر تمام معاملات میں قبول نہ کی جائے گی۔ جو شبہات کی وجہ سے مندفع ہو جاتے ہیں۔

اور شہادت کے مرتبوں میں ایک مرتبہ شہادت کا باقی حدود اور قصاص کے معاملہ میں ہے کہ ان میں دو مردوں کی شہادت قبول کی جائے گی کیونکہ حق تعالیٰ کا فرمان ہے۔ واستشھدوا شھیدین من رجالکم کہ گواہی طلب کرو دو گواہوں کی اپنے مردوں (یعنی اہل ایمان) میں سے اور قبول نہیں کی جائے گی ان حدود و قصاص میں عورتوں کی گواہی اسی دلیل کی بناء پر کہ جو ہم نے بیان کی ہے (کہ شبہہ بدلیت کی وجہ سے معاملات حدود میں یہ شہادت حجت نہ رہے گی)

فرمایا اور ان کے علاوہ دوسرے حقوق میں قبول کی جائے گی دو مردوں کی گواہی یا ایک مرد اور دو عورتوں کی برابر ہے۔ کہ وہ حق مالی ہو یا غیر مالی جیسے نکاح طلاق وکالت وصیت یا ایسے ہی دوسرے حقوق (مثلاً اعتاق و نسب)

عله ۱۔ آپ نے ان کو فرمایا شاید تو نے چومیا ہو گیا یا تقبیل کی ہو گی یعنی بوسہ لیا ہو گا۔ تو یہ کلمات حضور کی طرف سے ایک قسم کی تلقین تھے ان سے حد کو دفع کرنے کے لیے اس واقعہ کو بروایت ابن عباس بخاری نے ذکر کیا ہے ۱۲ ھ ابن ابی شیبہ نے اپنے مصنف میں اس حدیث کو بیان کیا ہے ۱۲ زیلعی۔

امام شافعیؒ فرماتے ہیں کہ عورتوں کی گواہی مردوں کی ساتھ کسی معاملہ میں قبول نہیں کی جائے گی بجز معاملات مالیہ اور ان معاملات کے جو ان کی ساتھ ملحق و تابع ہیں (مثلاً کفالت و عاریۃ اور بیع بشرط الخیار) کیونکہ اصل عورتوں کی گواہی میں قابل قبول نہ ہونا ہے۔ عقل کے نقصان حفظ کی کمزوری و خلل اور ولایت کے قاصر ہونے کی وجہ سے اس لیے کہ عورت امیر و خلیفہ بننے کی صلاحیت نہیں رکھتی ہے۔ اور اسی وجہ سے کہ عورت کی گواہی میں اصل یہی ہے کہ قبول نہ کی جائے) اس کی گواہی حدود و قصاص میں قبول نہیں کی جاتی اور نہ تنہا چار عورتوں کی گواہی (بغیر مرد کی گواہی کے) معتبر ہوتی ہے۔ مگر یہ کہ عورتوں کی گواہی مالی معاملات میں ضرورت و حاجت کی بنا پر قبول کر لی گئی۔ اور نکاح اپنے مرتبہ کے اعتبار سے بہت ہی عظیم (اور مہتم بالشان) معاملہ ہے اور اس کا وقوع کم ہے (بہ نسبت معاملات مالیہ کے) لہٰذا نکاح ملحق نہ ہوگا۔ ایسی شئی کی ساتھ جو مرتبہ میں اس سے کم تر ہے اور واقع ہونے کے اعتبار سے اس سے زائد ہے۔ (اور یہ ظاہر ہے احتیاج و ضرورت کے احوال میں خلاف اصل بہت سے امور رخصت اور گنجائش کے درجہ میں اختیار کر لیئے جاتے ہیں۔

ہماری دلیل یہ ہے کہ اصل عورتوں کی گواہی میں قابل قبول ہوتا ہے (نہ یہ کہ اصل میں وہ غیر معتبر ہو۔ جیسے کہ امام شافعی نے بیان فرمایا) اس اہلیت و قابلیت کے پائے جانے کی وجہ سے جس پر گواہی موقوف ہے۔ اور وہ مشاہدہ حفظ و ضبط اور (قوت) اداء ہے۔ اس لئے کہ پہلی بات (یعنی مشاہدہ) سے علم حاصل ہو جاتا ہے مشاہدہ کرنے والے کو اور دوسری چیز (یعنی قوت حفظ و ضبط) سے وہ علم باقی رہتا ہے۔ اور تیسری چیز (یعنی تعبیر و بیان پر قدرت) سے قاضی (اور حاکم) کو علم حاصل ہو جاتا ہے۔ اسی وجہ سے احادیث و روایات میں عورتوں کی روایت قبول کی جاتی ہے۔

اور حفظ و ضبط کی کمی جو غلبۂ نسیان کی وجہ سے ہوتی ہے۔ اس کا تدارک دوسری عورت کو ایک عورت کی ساتھ ملا کر کر دیا جاتا ہے۔ لہٰذا اس کے بعد کوئی چیز قابل تامل باقی نہیں رہتی۔ سوائے بدلیت کے شبہہ کے تو اس چیز کے پیش

نظر یہ گواہی قبول نہیں کی جاتی ان امور میں جو شبہات کی وجہ سے ساقط ہو جاتے ہیں۔ (یعنی حدود و قصاص) اور یہ حقوق مالیہ کو اس قسم کے شبہہ کے باوجود ثابت ہو جاتے ہیں۔ (جب کہ ان کے لئے بلیہ اور حجت ہو۔) اور تنہا چار عورتوں کی گواہی کا قبول نہ ہونا (جیسا کہ امام شافعیؒ نے اپنے استدلال میں بیان کیا) (اس) قیاس کے خلاف ہے (جو بیان کیا گیا) اس وجہ کہ عورتوں کا باہر نکلنا زیادہ نہ ہو جائے (اور شریعت کے اہم مقاصد میں سے یہ چیز ہے۔ کہ عورتیں کم سے کم اور انتہائی ضرورت و مجبوری کی صورت میں باہر نکلیں)

فرمایا (قدوری ؒ نے) اور قبول کی جائے گی ایک عورت کی گواہی ولادت اور بکارت اور عورتوں کے ایسے عیوب کے بارہ میں جن کی طرف مردوں کو نظر کرنا ممکن نہیں ہے۔ کیونکہ نبی کریم صلے اللہ علیہ وسلم کا فرمان ہے[۲]۔ شہادۃ النساء جائزۃ فیما لا یستطیع الرجال (کہ عورتوں کی شہادت جائز ہے ان چیزوں میں جن کی طرف مرد نظر نہیں کر سکتے ہیں۔) اور لفظ النساء جمع معرف باللام ہے۔ جس سے جنس کا ارادہ (وقصد) کیا ہے۔ اس لئے یہ لفظ کم سے کم درجہ پر شامل ہوگا (یعنی ایک کا عدد) اور یہ چیز امام شافعیؒ کے برخلاف حجۃ ہے اس بارہ میں کہ وہ چار عورتوں کا عدد شرط قرار دیتے ہیں (تاکہ چار عورتیں دو مردوں کے قائم مقام ہو سکیں ایسے معاملات میں جو عورتوں کے ساتھ مخصوص ہیں۔) اور اس وجہ سے بھی (ایک عورت کی گواہی کافی ہے) کہ مرد ہونے کی شرط (ان معاملات میں) صرف اسی لئے ساقط کی گئی تاکہ دیکھنے میں آسانی ہو کیونکہ ہم جنس کا اپنی ہی جنس کی طرف نظر کرنا آسان اور سہل ہوتا ہے۔

---

[۱] صاحب ہدایہ نے امام شافعیؒ کے استدلال کے جواب میں قصور ولایت اور نقصان عقل کی وجہ کا جواب نہیں ذکر کیا۔ کیونکہ اس جزء کا جواب حفظ اور ضبط کی کمی کے تدارک کی صورت سے معلوم ہو گیا۔ محض چار عورتوں کی گواہی کا معتبر نہ ہونا ایک تو اسی چیز کے باعث ہے۔ کہ اس میں عورتوں کا کثرت سے باہر نکلنا لازم آئے گا۔ جو کہ شریعت کے اہم مقاصد کے خلاف ہے نیز یہ کہ قرآن کریم کے الفاظ۔ فان لم یکونا رجلین فرجل وامرأتان نے یہ بات متعین کر دی کہ باقی صفحہ ۸۲۱ پر

تو اسی طرح (آسانی اور نظر کی تخفیف کے معیار کو پیش نظر رکھتے ہوئے) عدد کی شرط بھی ساقط ہو جائے گی۔ مگر یہ کہ دو یا تین ہو تو زیادہ احتیاط کا باعث ہو گا ایسے معاملات میں جن میں کسی چیز کے لازم کرنے کے معنی پائے جاتے ہیں۔ پھر ولادت کے بارہ میں عورت کی گواہی کا حکم ہم نے کتاب الطلاق میں وضاحت کے ساتھ بیان کر دیا ہے۔ البتہ باکرہ ہونے کے معاملہ میں یہ حکم ہے کہ اگر ان عورتوں نے یہ گواہی دی کہ فلاں عورت باکرہ ہے۔ تو اس کے عنین شوہر کو ایک سال کی مہلت دی جائے گی۔ اس کے بعد (بھی اگر وطی پر قادر نہ ہو) تو تفریق کر دی جائے گی اس لئے کہ یہ شہادت موید ہو گئی ہے۔ ایک تائید کرنے والی چیز کے ساتھ (اور وہ اس کا باکرہ ہونا ہے۔ اس واسطے کہ عورت میں اصل باکرہ ہونا ہے۔ تو بکارت کی گواہی اصل کے مطابق ہو گئی اور عورت کی اصل حالت نے اس شہادت کی تائید کی)

اور اسی طرح اس جاریہ کے واپس کرنے کے معاملہ میں جو عیب دار نکلی جب کہ اس کو بکارت کی شرط کے ساتھ خریدا تھا۔ پس

بقیہ حاشیہ ص۸۱ :- اصل گواہی دو مردوں کی ہے اور اگر گواہی کا یہ نصاب حاصل نہ ہو سکے تو پھر ایک مرد اور دو عورتیں گواہ ہونی چاہئیں تو گویا قرآن نے اس امر کی وضاحت کر دی کہ اصل نصاب شہادت کے قائم بس صرف یہی چیز گواہی میں قابلِ اعتبار ہے جس کو ذکر فرمایا گیا تو اس کے علاوہ گواہی کی اور مزید صورتوں کو جو عقلی اور قیاسی طریقہ پر جاری کی جائیں منع کر دیا گیا تو ایک مرد کی ساتھ دو عورتوں کی گواہی کا معتبر اور قابل قبول ہونا نص خصوصی خلاف قیاس ثابت ہوا ہے۔ تو جس موقعہ پر خلاف قیاس کوئی حکم نص صریح سے ثابت ہو اس پر کسی دوسری صورت کو قیاس کرنا اصول فقہ کی رو سے جائز نہیں ہے۔ کوئی بعید نہیں ہے کہ صاحب ہدایہ کی اس عبارت وعدم قبول الاربع اعلٰے خلاف القیاس کا یہی مفہوم ہے۔ ۱۲ - منہ (واللہ اعلم بالصواب)

ے۲ عبدالرزاق نے اپنے مصنف میں بروایت زہری اس حدیث کو بیان کیا ہے۔ ۱۲ (زیلعی)

اگر ان عورتوں نے بتایا کہ وہ جاریہ ثیبہ[1] ہے تو بائع سے قسم لی جائیگی۔ تاکہ بائع کا قسم سے انکار کرنا عورتوں کے قول کے ساتھ ملایا جائے (اگر بائع نے قسم سے انکار کیا ہو تاکہ اس طرح عورتوں کے قول کی مزید تائید وتقویت ہو جائے۔) اور عیب تو (محض) عورتوں کی شہادت سے ثابت ہو جاتا ہے۔ تو (اس طرح) بائع سے قسم لی جائے گی (کہ خدا کی قسم یہ عیب میرے پاس بیع کے وقت ہرگز نہیں تھا۔)

لیکن عورتوں کی گواہی بچے کے رونے پر پیدائش کے وقت امام ابو حنیفہؒ کے نزدیک میراث کے حق میں قبول نہیں کی جائے گی۔ (کہ اس شہادت سے استحقاق وراثت ہو) کیونکہ بچے کا رونا ان چیزوں میں سے ہے۔ کہ مرد اس پر مطلع ہو سکتے ہیں۔ ہاں! البتہ نماز کے حق میں عورتوں کی گواہی قبول کر لی جائے گی۔ کیونکہ نماز کا اس پر پڑھنا امور دین میں سے ہے (کسی قسم کے حق کا کسی پر الزام نہیں) اور صاحبین کے نزدیک وراثت کے معاملہ میں بھی ان کی گواہی قابل قبول ہو گی۔ کیوں کہ استہلال صبی ولادت کے وقت بچے کا رونا اور محض آواز کا نکلنا ہے۔ اور عادۃً ایسی جگہ مرد موجود نہیں ہوتے ہیں۔ تو یہ شہادت ایسی ہی ہو گی جیسے کہ نفس ولادت پر گواہی ہو۔

فرمایا (قدوریؒ نے) اور ضروری ہے ان تمام اقسام شہادت میں (جن کا ذکر پہلے گزر چکا) عدالت[2] وتقویٰ اور لفظ شہادت کا ہونا اس لیئے اگر گواہ شہادت (اور گواہی) کا لفظ ذکر نہ کرے بلکہ یہ کہ میں جانتا ہوں یا میں (اس بات پر) یقین کرتا ہوں تو اس کی گواہی قبول نہیں کی جائے گی۔

بہر حال عدالت وتقویٰ کی شرط تو حق تعالیٰ کے اس فرمان کی وجہ سے ہے۔ ممن ترضون من الشهداء (کہ گواہی ان لوگوں کی قبول کرو جن کے گواہ ہونے کو تم پسند کرتے ہو) اور (ظاہر ہے) کہ گواہوں میں سے وہ شخص جو

---

[1] یعنی دوشیزہ باکرہ نہیں ہے۔ ۱۲ [2] شہادت میں عدالت کا معیار یہ ہے کہ وہ شخص کبائر سے پرہیز کرے اور صغائر پر اصرار نہ ہو اس پر آثار صلاح کا غلبہ ہو اور اس کے اچھے اور درست کام غلط کام اور خطاؤں کی بہ نسبت زیادہ ہوں۔ ۱۲ (کذا فی شرح الہدایہ)

قابل رضامندی ہو عادل (ومتقی) ہی ہو سکتا ہے۔ اور اس وجہ سے کہ حق تعالیٰ کا فرمان ہے[1]۔ اشھدوا ذوی عدل منکم اور اس وجہ سے بھی کہ عدالت ہی (انسان کے لئے) صداقت کو متعین کرنے والی (صفت) ہے اس لیے کہ جو شخص جھوٹ کے علاوہ دوسرے بڑے (اور ناجائز کام کرتا ہو وہ شخص (کسی وقت) جھوٹ کا ارتکاب بھی کرسکتا ہے۔ امام ابو یوسفؒ سے یہ منقول ہے کہ اگر (کوئی) فاسق شخص لوگوں کے درمیان صاحب عزت ووجاہت ہو اور بظاہر پسندیدہ اخلاق اور شرافت کے ساتھ... متصف (لوگوں کے درمیان سمجھا جاتا ہو) تو اس کی گواہی قبول کرلی جائے گی۔ کیونکہ وہ شخص اپنی عزت ووجاہت کے باعث (گواہی دینے کے لیے) کرایہ پر نہیں لیا جائے گا۔ اور (خود) وہ اپنے وقار کی خاطر جھوٹ سے باز رہے گا۔ اور قبول اوّل صحیح ہے۔ مگر یہ کہ قاضی نے اگر فاسق کی گواہی پر فیصلہ کر دیا تو ہمارے نزدیک (یہ) فیصلہ صحیح ہوگا۔ اور مسئلہ اپنی تفصیل کے ساتھ (کتاب ادب القاضی میں) معلوم ہو چکا ہے۔

اور لفظ شہادت کا ہونا اس وجہ سے ضروری ہے۔ کہ آیاتِ (قرآنیہ) اور روایات نے اس لفظ کے شرط ہونے کو واضح طور پر بیان کیا ہے۔ کیونکہ آیاتِ و روایات میں گواہی کا حکم اسی عنوان کے ساتھ واقع ہوا ہے۔ اور اس لیئے بھی کہ لفظ شہادۃ میں زائد تاکید (اور اہمیت) ہے۔ کیونکہ اس شخص کا یہ قول اَشْھَدُ (کہ میں گواہی دیتا ہوں) حلف کے الفاظ میں سے ہے۔ لہذا اس عنوان کے ساتھ جھوٹ سے باز رہنا زائد قوی ہوگا۔ (بہ نسبت کسی دوسرے عنوان کے) (صاحب ہدایہ بیان فرماتے ہیں۔) اور ماتن کا یہ قول ان تمام اقسام شہادت میں اشارہ ہے۔ گواہی کے ان تمام اقسام کی طرف جن کا ذکر پہلے ہو چکا۔ جس کا نتیجہ یہ ہے۔ کہ عدالت وتقوی اور شہادت کا لفظ عورتوں کی گواہی میں ضروری ہوگا۔ ولادت وغیرہ جیسے تمام معاملات میں۔ یہی روایت صحیح ہے (مشائخ حنفیہؒ کے نزدیک) اس لیے کہ عورتوں کی گواہی بھی بہر حال شہادت ہے۔ اس بناء پر کہ اس میں بھی کسی چیز کے لازم کرنے کے معنی پائے جاتے ہیں۔ یہاں تک

---

[1] اور گواہ بناؤ تم دو عادل شخصوں کو اپنے میں سے ۱۲ منہ

کہ (یہ) عورتوں کی گواہی مجلس قضا اور عدالت کی ساتھ مخصوص ہے اور اس گواہی میں حریت اور اسلام (نیز عقل و بلوغ) بھی شرط ہے۔

امام ابوحنیفہ رحمتہ اللہ علیہ نے فرمایا کہ حاکم کو چاہیئے کہ وہ مسلمان (گواہ) کے بارے میں اس کی ظاہری عدالت پر کفالت کرے اور گواہوں کے احوال کی تحقیق و جستجو نہ کرے تاوقتیکہ مدعیٰ علیہ گواہوں پر کوئی طعن نہ کرے (مدعیٰ علیہ کی طرف سے گواہوں کے جھوٹے یا محدود القذف ہونے کے اعتراض پر تحقیق کرنا لازم ہوگا۔) کیونکہ نبی کریم صلے اللہ علیہ وسلم کا فرمان ہے[1] مسلمان بالعموم عادل ہیں۔ ایک دوسرے کے مقابلہ میں کہ ایک کا قول دوسرے پر حجت ہے۔ سوائے اس کے کہ جو محدود فی القذف ہو (یعنی جس پر بہتان لگانے کے سبب حد جاری کی گئی ہو) اور اسی قسم کا مضمون[2] عمر فاروق رضی اللہ عنہ سے بھی مروی ہے۔ اور اس وجہ سے بھی (حاکم کے لیئے مزید جستجو اور تحقیق لازم نہیں ہے۔ کہ مسلمان کی حالت سے یہی بات ظاہر ہے۔ کہ وہ باز رہنے والا ہوگا ان چیزوں سے جو اس کے دین میں حرام ہیں (یعنی جھوٹ بولنا یا کسی کے ساتھ خیانت کرنا) اور ظاہر حال پر ہی کفایت کرنا (قانون شریعت) ہے۔ کیونکہ قطعی اور یقینی چیز معلوم ہونے کا کوئی ذریعہ نہیں ہے۔

مگر حدود اور قصاص کے معاملات میں۔ کہ حاکم کے لیئے ضروری ہے۔ وہ گواہوں کے حال کی تحقیق کرے (اگرچہ مدعیٰ علیہ نے گواہوں پر کوئی اعتراض نہ کیا ہو) اس لیے کہ (وصول شریعت اور آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم کے ارشاد کے بموجب) حاکم و قاضی حیلہ تلاش کرتا ہے حدود و قصاص کو ساقط کرنے کے لیئے (اور اس کی بھی کوشش ہونی ہے۔ کہ حتیٰ الامکان ان کو ساقط کیا جا سکے) لہذا شرط ہوگا۔ ان معاملات میں تمام احوال کا استیعاب اور تحقیق کرنا (شاید کہ کوئی بات ایسی مل جائے جس سے حد ساقط ہو سکے) اور اس لیے بھی کہ حدود و قصاص میں شبہہ ایسی

---

[1] مصنف ابن ابی شیبہ باسناد عمرو بن شعیب عن ابیہ عن جدہ ۱۲ (زیلعی)

[2] ۔ دارقطنی نے ابوالملیح کی سند سے یہ بیان کیا کہ عمر فاروق رضؓ نے ابو موسیٰ اشعری کے نام ایک نوشتہ روانہ فرمایا جسمیں مذکور تھا امابعد بیشک قضا ایک حکم فرض (اور قانون خداوندی) ہے اور ایسی سنت ہے جسکی اتباع لازم ہے الخ اس پیغام میں یہی کلمات حدیث مذکور ہیں۔

چیز ہے کہ حد کو ساقط کر دیتا ہے۔ (اور جب تک گواہوں کی پوری تحقیق نہ کی گئی تو احتمال وشبہہ باقی رہے گا۔ خلاف عدالت اور تقویٰ کسی امر کے ثابت ہونے کا جو حد کے ساقط کرنے کا موجب ہے، تو یہ کیسے ممکن ہے کہ حد کو ساقط کرنے والی چیز کے احتمال اور امکان باقی ہے اور حد جاری کر دی جائے۔ لہٰذا ضروری ہو گا۔ تحقیق کرنا تاکہ یہ احتمال رفع ہو جائے۔)

اور اگر خصومت کرنے والے نے گواہوں (کے بارہ) میں طعن کیا تو حاکم وقاضی کو چاہیئے کہ ان کے معاملہ کی خفیہ اور علانیہ (ہر طرح) تحقیق کرے کیونکہ ایسی صورت میں دو ظاہری حالتوں کا باہم تقابل ہو رہا ہے۔ کہ مسلمان کا ظاہر حال یہ ہے کہ وہ جھوٹی گواہی نہیں دے گا۔ ادھر دوسرا مسلمان اس پر جھوٹ کا الزام لگا رہا ہے تو اس مسلمان کا ظاہر حال بھی اسی پہ دلالت کرتا ہے۔ کہ مسلمان کی حیثیت سے یہ کسی پر جھوٹ الزام نہیں لگائے گا۔) اس وجہ سے حاکم کو چاہیئے (خفیہ اور علانیہ خوب) تحقیق کرے تاکہ کسی ایک جانب کو ترجیح دے سکے۔

امام ابو یوسفؒ اور امام محمد رحمہ اللہ فرماتے ہیں۔ کہ قاضی کے لئے ضروری ہے کہ گواہوں کے حال کی خفیہ اور علانیہ تمام معاملات اور خصومتوں میں تحقیق کرے کیونکہ فیصلہ کا دار و مدار حجت (ثبوت) پر ہے۔ اور وہ عادل گواہوں کی گواہی ہے۔ تو اس طریقہ سے قاضی ان کی عدالت کو معلوم کر سکے گا اور اس طریقہ کار میں اپنے فیصلے کو بھی باطل ہونے سے بچانا اور محفوظ رکھنا ہے۔

اور یہ بھی بیان کیا گیا کہ یہ اختلاف امام صاحب اور صاحبین کے درمیان (در حقیقت) زمانہ اور لوگوں کے احوال کا اختلاف ہےؔ اور اس زمانہ میں فتوے صاحبینؒ کے قول پر ہے (کیونکہ اسی میں احتیاط ہے۔)

ؔ امام صاحبؒ کے زمانہ میں غالب لوگوں میں عدالت و تقویٰ کا وصف تھا اس لئے عام خصومتوں میں اس کی ضرورت نہ سمجھی یہ نوعیت چونکہ بعد کے قرون اور زمانہ میں نہ رہی اس لیے اور نیز اس وجہ سے کہ احتیاط کا مقتضیٰ بھی یہی ہے صاحبینؒ نے خفیہ اور علانیہ تحقیق کو ضروری قرار دیا تو امام صاحب اور صاحبین کے درمیان یہ اختلاف کسی دلیل یا قانون کا اختلاف نہیں ہے۔ امام صاحب باقی صفحہ آئندہ پر

پھر تزکیہ (یعنی گواہوں کی عدالت کو معلوم کرنا) خفیۃً یہ ہے کہ حاکم گواہوں کی تعدیل کرنے والے کے نام ایک پوشیدہ خط روانہ کرے معدل کی جانب جس میں گواہوں کے نسب اور حلیے اور وہ مسجد جس میں وہ لوگ نماز پڑھتے ہیں۔ تحریر ہو اور معدّل اسی رقعہ کو ہر چیز گواہوں پر ظاہر نہ ہو جائے کہیں ایسا نہ ہو کہ دھوکہ اور مکر کیا جائے (رشوت وغیرہ کے ذریعہ) یا کسی قسم کے) نقصان پہنچانے کا ارادہ کیا جائے (معدِّل یا مدعیٰ علیہ کو)

اور علانیہ تعدیل کی صورت میں یہ ضروری ہے کہ (قاضی مجلس قضا میں) معدّل اور گواہ کو جمع کرے تاکہ کسی دوسرے (گواہ) کی تعدیل کا شبہہ نہ کیا جا سکے۔

اور قرن اول (یعنی صحابہ کے زمانہ) میں تعدیل صرف علانیہ ہی کی جاتی تھی۔ (کہ گواہوں میں اگر کوئی عیب ہوتا تو معدّل صاف طور پر ان کے روبرو بیان کر دیتا تھا۔)

لیکن ہمارے اس زمانہ میں خفیہ طور پر تعدیل ہی پر کفایت کی جاتے لگی فتنہ سے بچنے کے لیے (کیونکہ اب زمانہ فساد ہے۔ اگر کسی کے روبرو کوئی عیب ظاہر کیا جائے گا۔ تو ہنگامہ واقع ہوگا اور یہ چیز عداوت کا سبب بنے گی۔

اور امام محمدؒ سے منقول ہے علانیہ تعدیل ایک بلاء اور فتنہ ہے۔

پھر یہ بات بھی (مشائخ سے) نقل کی گئی ہے کہ معدل کے لیے یہ بھی ضروری ہے۔ کہ (گواہ کے متعلق) کہے وہ حرّ ہے۔ صاحب عدالت و امانت اور قبول شہادت کے لائق ہے کیونکہ بسا اوقات غلام بھی عادل و متقی ہوتا ہے۔ اور بیان کیا گیا کہ

بقیہ حاشیہ صفحہ ۸۹ نے اپنے زمانہ کے صلاح و سعادت کے غلبہ کو دیکھ کر یہ فرمایا اور امام صاحب چونکہ تابعی ہیں تو ان کے قرن کے خیر اور بہتر ہونے کی خود بزبان رسالت بشارت منقول ہے آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم کا ارشاد ہے خیر القرون قرنی ثم الذین یلونہم ثم الذین یلونہم ثم یجئی قوم تسبق شہادۃ احدھم یمینہ ویمینہ شہادتہ (متفق علیہ) کہ سب سے بہتر زمانہ میرا زمانہ ہے۔ اور پھر ان لوگوں کا جو اس زمانہ سے متصل میں اور پھر ان کا جو ان لوگوں سے متصل ہیں اس کے بعد تو پھر ایسی قوم آئے گی کہ ان کی شہادۃ قسم سے آگے ہو گی اور قسم شہادت کے آگے واللہ اعلم ۱ے معدل ایسے متدین معاملہ اور امانت دار شخص کو کہا جاتا ہے جس کی توثیق سے گواہوں کی عدالت معلوم کی جاتی ہو ۲ منہ ؛

معدل کا یہ کہہ دینا کافی ہے۔ کہ وہ عدل ہے (حریت کی تصریح کرنا ضروری نہیں ہے) کیونکہ حریت تو خود دار (یعنی دارالاسلام) کی وجہ سے ثابت ہے اور یہی قول زائد صحیح ہے۔

اور اس امام و مجتہد کے قول کے پیش نظر کہ جس کے نزدیک ضروری ہے قاضی گواہوں کے حال کی تحقیق کرے خصومت کرنے والے کا یہ قول قبول نہیں کیا جائے گا۔ کہ وہ گواہ عادل ہے خصومت کرنے والے سے مراد مدعیٰ علیہ سے (یعنی اس کے باوجود کہ مدعیٰ علیہ گواہ کو ثقہ اور عادل کہے قاضی کے ذمہ پھر بھی گواہ کی تحقیق حال ضروری ہے۔ اور (اس ظاہر روایت کے خلاف نوادر میں) امام ابو یوسف اور امام محمد رحمہ اللہ سے یہ (بھی) منقول ہے۔ کہ مدعیٰ علیہ کی تعدیل جائز ہے لیکن امام محمد کے نزدیک یہ ہے کہ مدعیٰ علیہ کی تعدیل کی ساتھ ایک اور شخص کی بھی تعدیل لائی جائے۔ کیونکہ ان کے نزدیک تعدیل میں عدد شرط ہے (جس طرح کہ گواہی میں) ظاہر روایت کی دلیل یہ ہے۔ کہ مدعیٰ اور اس کے گواہوں کے اعتقاد میں یہ ہے۔ کہ ان کے ساتھ خصومت کرنے والا (مدعیٰ علیہ) اپنے انکار میں کاذب ہے اور اعناد وہٹ دھرمی کے ساتھ اپنی بات پر اصرار کرنے میں باطل طریقہ کو اختیار کرنے والا ہے۔ اس وجہ سے وہ معدل ہونے کی صلاحیت نہیں رکھتا ہے۔

اور مسئلہ (زیر بحث) کا موضوع یہ ہے کہ جب کہ مدعیٰ علیہ نے یہ کہا کہ گواہ عادل وثقہ ہے لیکن (اس معاملہ میں) ان سے خطاء ہو گئی ہے یا بھول گئے ہیں۔ تو ایسی صورت میں قاضی کو مزید تحقیق کرنا ضروری ہے) لیکن جب کہ مدعیٰ علیہ نے یہ کہہ دیا کہ یہ گواہ عادل و ثقہ ہیں (تو اس کہہ دینے سے) تو اس نے حق کا اعتراف کر لیا (جس حق کا مدعیٰ دعوئے کرتا ہے)

فرمایا (امام محمد رحمہ اللہ نے) اور جب کہ قاضی کا وہ قاصد جو گواہوں کے حال کی تحقیق کرے گا ایک ہو تو (بھی) جائز ہو گا (اس کا معدل و مزکی ہونا) اور دو ہوں تو زیادہ بہتر ہے۔ اور یہ امام ابو حنیفہ اور امام ابو یوسف رح کے نزدیک ہے۔ امام محمد رح نے فرمایا جائز نہیں ہے۔ (تعدیل و تزکیہ) مگر یہ کہ دو شخص ہوں۔ اور قاصد سے مراد مزکی ہے۔ (جو گواہوں کی تعدیل کرے) اور اسی اختلاف پر محمول ہے۔ قاضی کے

اس قاصد کا مسئلہ جو مزکی کی طرف بھیجا جائے اور وہ شخص جو گواہ کا ترجمان ہو۔ (جس صورت میں کہ قاضی اور گواہوں کی زبان مختلف ہو) امام محمد رحمہ اللہ کی دلیل یہ ہے کہ تزکیہ و تعدیل شہادت کے معنی میں ہے۔ کیونکہ (قاضی کے لئے دلایت قضاء گواہ کی عدالت ظاہر ہونے پر موقوف ہے۔ اور اس کا عادل ہونا تزکیہ سے ہی معلوم ہو سکتا ہے۔ لہذا اس میں عدد کی شرط ہوگی۔ جیسے کہ تزکیہ کرنے والے میں عدالت شرط ہے۔ اور (علیٰ ہذا القیاس، حدود و قصاص کے معاملات میں مزکی کے لیے مذکر ہونا شرط ہوگا۔ (جس طرح کہ ان معاملات کے شاہدوں میں بھی یہ شرط ہے۔)

امام ابو حنیفہ رحمہ اللہ اور امام ابو یوسفؒ کی دلیل یہ ہے۔ کہ تزکیہ شہادت کے معنی میں نہیں ہے اسی وجہ سے تزکیہ میں شہادۃ کا لفظ (عنوان) ضروری نہیں ہے اور نہ مجلس قضا کا ہونا شرط ہے۔ اور عدد کی شرط شہادت (کے مسئلہ) میں ایک حکمی امر ہے (کہ خلاف قیاس کتاب اللہ کی خصوصی نص سے دو گواہ کا ہونا ضروری ہوا) لہذا یہ حکم (یعنی دو عدد ہونا) شہادت کے علاوہ کسی دوسرے امر (یعنی تزکیہ) کی طرف متجاوز نہ ہوگا۔ (بلکہ یہ حکم اپنے محل کی ساتھ مختص رہے گا جس طرح کہ اس خصوصی امر کو کتاب اللہ نے نص خاص سے متعین فرمایا)

اور شرط نہیں شہادت کی اہلیت کا پایا جانا مزکی میں پوشیدہ طور پر تزکیہ کی صورت میں یہاں تک کہ غلام بھی معدل ہونے کی صلاحیت رکھتا ہے۔ لیکن علانیہ طور پر تزکیہ میں مزکی کے لئے اہلیت شہادت شرط (اور لازم) ہے۔ اور اسی طرح (علانیہ تزکیہ میں) عدد بھی بالاجماع شرط ہے (کہ دو مزکی ہوں) جیسے کہ (امام) خصافؒ نے بیان کیا ہے۔ اس لیے کہ یہ (علانیہ تزکیہ) مجلس قضا کے ساتھ خاص ہے۔ (اسی بنا پر) مشائخ نے فرمایا زنا کے گواہوں کی تعدیل میں امام محمد رحمہ اللہ کے نزدیک چار گواہی دینے والوں کا ہونا ضروری ہے (کہ چار معدل یہ شہادت دیں کہ یہ گواہ قابل اعتبار ہیں۔)

شہادت کی قسمیں[1]

اور گواہ جس شہادت کا تحمل کرے (اور اس کا گواہ بنے) اس کی دو قسمیں ہیں۔ ان میں سے ایک وہ ہے جس کا حکم بذات خود ثابت ہو جاتا ہے (یعنی گواہ بنانے کی ضرورت نہیں ہوتی جیسے[2] بیع اور اقرار اور غصب اور قتل اور حاکم (وقاضی) کا کوئی فیصلہ نافذ کرنا پس گواہ نے جب ان چیزوں کو سنا یا دیکھ لیا تو اس کو جائز ہے کہ وہ ان چیزوں کی گواہی دیدے اگرچہ اس چیز پر اس کو گواہ نہ بنایا گیا ہو کیونکہ گواہ نے ایسی چیز کا علم کر لیا ہے جو بذات خود اس چیز کو واجب کرنے والی ہے۔ اور علم ہی رکن ہے اداء شہادت کے جواز کے لیے حق تعالٰے کا ارشاد ہے۔ الا من شهد بالحق وهم يعلمون (یعنی کسی کو حق شفاعت نہ ہوگا۔ سوائے اس کے کہ جو گواہ ہو حق کے ساتھ درانحالیکہ ایسے لوگ جانتے ہوں تو جاننا اداء شہادت کے لیے شرط فرمایا گیا، اور نبی کریم صلی اللہ علیہ وسلم کا فرمان ہے۔ کہ جب تو آفتاب کے مانند (کسی چیز کو جان لے تو گواہی دے دے ورنہ چھوڑ دے۔ اور گواہ یہ کہے کہ میں شہادت دیتا ہوں کہ اس شخص نے فروخت کیا ہے۔ اور یہ نہ کہے کہ اس نے مجھ کو گواہ بنایا ہے۔ کیونکہ یہ بات واقعہ کے خلاف ہوگی (اس وجہ سے کہ یہ چیز ایسی ہے۔ کہ خود گواہ کے علم اور مشاہدہ

---

[1] (اداء شہادت کی صورتوں سے متعلقہ احکام، انواع شہادت کے ذکر کے بعد ان احوال اور اقسام کا ذکر مناسب ہے جو گواہی کے اداء اور پیش کرنے سے تعلق رکھتے ہیں لہذا اس فصل میں اداء شہادت کی صورتیں بیان کی گئیں۔ اس فصل میں بیان کردہ تمام مسائل قدوری کے ہیں ۱۲۔

[2] یعنی اس کی موجودگی میں ایجاب و قبول ہوا یا کسی نے اقرار کیا یا اس نے کسی شخص کو کسی کی کوئی شئی غصب کرتے ہوئے دیکھا یا کسی کو قتل کرتے ہوئے دیکھا۔ یا اس نے اپنے کانوں سے عدالت میں اس فیصلہ کو سنا جو حاکم نے نافذ کیا تو اسکے بعد ان امور کی گواہی دینا اس مشاہدہ کرنے والے یا سننے والے کو جائز ہوگا۔ خواہ اس کو مدعی گواہ بنائے یا نہ بنائے۔ ۱۲ منہ

کی بنا پر اس کے گواہ ہونے کا سبب بنی ہے۔ نہ یہ کہ اس کو کسی نے گواہ بنایا ہو۔)
اور اگر اس نے پردہ کے پیچھے سے سنا (کسی بائع و مشتری کے ایجاب و قبول کو
مثلاً) تو جائز نہیں ہے۔ کہ وہ گواہی دے اور اگر اس نے قاضی سے اس بات کی تفسیر
(و وضاحت) بھی کر دی (کہ میں نے پردہ کے پیچھے سے ان کی خرید و فروخت کی گفتگو سنی
ہے۔) تو بھی قاضی اس کی گواہی قبول نہ کرے کیونکہ ایک آواز (ایک شخص کا لب و لہجہ)
دوسری آواز کے مشابہہ ہو جاتی ہے۔ لہذا (اس طرح سے) پورا علم حاصل نہیں ہوگا۔
مگر اس صورت میں جب کہ ایک شخص گھر کے اندر داخل ہوا اور گواہ کو یہ معلوم ہے
کہ مکان میں اور کوئی شخص اس داخل ہونے والے کے علاوہ نہیں ہے۔ پھر یہ گواہ مکان کے
دروازہ پر بیٹھ گیا اور مکان کا اور کوئی دروازہ بھی اس کے علاوہ نہیں ہے۔ تو گواہ نے اس
داخل ہونے والے شخص کے اقرار کو سنا اس حال میں کہ یہ اس کو نہیں دیکھ رہا ہے تو
(ایسی صورت میں) اس کے واسطے جائز ہوگا۔ وہ گواہی دیدے (اس کے اقرار کی) کیونکہ
اس صورت میں اس کو علم قطعی حاصل ہو گیا ہے (اور یہاں اس امر کا امکان و احتمال
نہیں کہ ایک شخص کا لب و لہجہ دوسرے کے مشابہ ہو۔

اور اس شہادت کی دوسری قسم وہ ہے۔ جس کا حکم بذات خود ثابت نہ ہو جیسے
گواہی پر گواہی دینا چنانچہ اگر کسی شخص نے کسی گواہ کو سنا کہ وہ کسی چیز کی گواہی دے رہا
ہے تو اس سننے والے شخص کو جائز نہ ہوگا۔ کہ وہ اس کی گواہی دے مگر یہ کہ وہ گواہ
اس شخص کو اپنی گواہی پر گواہ بنا دے کیونکہ گواہی بذات خود (اس چیز کو واجب
کرنے والی نہیں ہے البتہ شہادت صرف اس بات کو واجب کرتی ہے۔ کہ اس کو
مجلس قضا تک پہنچا دیا جائے تو ضروری ہوگا (اس مقصد کے لیئے) گواہ کا دوسرے
شخص کو اپنا قائم مقام بنانا اور مجلس قضا میں اس کی گواہی پیش کرنا اور ظاہر ہے کہ)
یہ چیز یہاں نہیں پائی گئی (اس لیئے یہ جائز نہ ہوگا۔ کسی شخص کے لیئے کہ محض کسی کی
گواہی سن کر اس کو منتقل کرے اور اس پر گواہی دے)

اور اسی طرح (گواہی پر گواہی جائز نہ ہوگی) اگر اس شخص نے سنا کہ گواہ اپنی گواہی
کسی کو گواہ بنا رہا ہے۔ تو بھی اس سننے والے کو جائز نہ ہوگا۔ کہ اصل شاہد کی گواہی
(کی) گواہی دے کیونکہ اصل گواہ نے اس شخص کو نقل شہادت کا اختیار نہیں سونپا

ہے بلکہ اس نے یہ اختیار اس کے علاوہ دوسرے کو دیا ہے۔ (جیسے کہ ظاہر ہے)
اور گواہ کے واسطے یہ حلال نہیں ہے کہ اپنی تحریر کو دیکھ کر گواہی دے مگر یہ کہ
اس کو اپنی یہ گواہی پورے طور پر) یاد آجائے اور وہ واقعہ یہ جس پر اس گواہی ہے) اس
لیے کہ ایک رسم الخط دوسرے خط کے مشابہ ہوتا ہے۔ تو علم قطعی نہ حاصل ہو سکے گا۔
(محض تحریر کے دیکھنے سے)

بیان کیا گیا یہ امام ابو حنیفہ رح کے قول پر ہے۔ صاحبین کے نزدیک اس کو جائز
ہے کہ گواہی دیدے اور یہ بھی بیان کیا گیا یہ (جائز نہیں ہے) بالاتفاق ہمارے تینوں ائمہ
کے نزدیک) اور یہ اختلاف (امام صاحب اور صاحبین کے درمیان) تو صرف اس
صورت میں ہے جب کہ قاضی اس گواہی کو اپنے دفتر میں یا اپنے خریطہ (محفوظ تھیلہ)
میں پائے اس لیے کہ جو چیز قاضی کے (دفتر یا اس کے) خریطہ میں پائی جائے گی وہ اس
کی مہر (حفاظت) کے ماتحت ہو گی جو زیادتی اور کمی سے مامون و محفوظ ہو گی۔ تو
اس ذریعہ اس کو علم (قطعی) حاصل ہو جائے گا۔ (تو اس صورت میں صاحبین کے نزدیک
گواہ کو اپنی اس گواہی کو دیکھ کر جو قاضی کے پاس محفوظ دستاویز میں سے ملی ہے۔ پھر
گواہی دینا جائز ہو گا۔ اور امام صاحب فرماتے ہیں کہ نہیں۔) اور یہ بات اس گواہی
میں نہیں ہے جو کسی ایسی دستاویز میں لکھی ہوئی ہے جو (قاضی کی حفاظت میں نہیں
بلکہ) کسی دوسرے کے قبضہ میں ہے۔

اور اسی اختلاف پر یہ صورت محمول ہے۔ جبکہ گواہ کو وہ مجلس یاد آگئی جس میں
گواہی تھی (یعنی گواہی دی تھی یا اس بات کا مشاہدہ کیا تھا۔ جس کا گواہ بنا، یا اس
کو ایسی جماعت نے جس پر اس کو پورا اعتماد ہے۔ یہ بتایا کہ ہم نے اور تو نے اس بات
کی گواہی دی تھی۔ (اور اس کو یہ واقعہ یاد بھی آگیا۔ تو بھی حکم مسئلہ اسی اختلاف پر
محمول ہے۔ کہ امام صاحب فرماتے ہیں کہ گواہی جائز نہیں اور صاحبین رح کے نزدیک
درست ہے۔)

اور گواہ کے لیے یہ جائز نہیں ہے کہ ایسی چیز کی شہادت دے جس کو اس نے
اپنی آنکھ سے نہ دیکھا ہو سوائے نسب موت نکاح دخول (قربت زوجین) اور
قاضی کے ولایت کے کہ گواہ کے لیے جائز ہے کہ وہ ان چیزوں کی گواہی دیدے جبکہ

ان کی خبر اس کو کسی قابل اعتماد شخص نے دی ہے اور یہ حکم بطریق استحسان ہے (ظاہر) قیاس کا تقاضا تو یہ ہے۔ کہ جائز نہ ہو۔ کیونکہ شہادت مشتق ہے۔ مشاہدہ سے

(جس کا مفہوم معائنہ ہے) اور مشاہدہ (لا محالہ) کسی چیز کے معائنہ سے ہی ہوتا ہے (یعنی مشاہدہ وہ علم ہے جو معائنہ کے ذریعہ حاصل ہو) اور وہ ان صورتوں میں حاصل نہیں ہوا لہذا ان چیزوں کا حکم بیع کی طرح ہوگا (کہ جیسے بیع وشرار کو محض سن کر گواہی دینا درست نہیں ہے۔ اسی طرح ان امور کی گواہی بھی درست نہ ہونی چاہیئے۔) قیاس استحسان پر عمل کی صورت (اور دلیل) یہ ہے کہ یہ (پانچوں) باتیں ایسی ہیں کہ ان کے اسباب کا معائینہ خاص خاص لوگ ہی کر سکتے ہیں اور ان کے ساتھ بہت سے احکام مدتوں تک زمانہ گزرنے پر بھی متعلق رہتے ہیں۔ تو اگر ان چیزوں میں شہادت (قابل اعتماد لوگوں کے ذریعہ) سن لینے پر قبول نہ کی جائے تو یہ چیز دشواری اور حرج[1] کا ذریعہ اور بہت سے احکام کے تعطل کا سبب بنے گی۔ برخلاف بیع کے اس لیئے کہ خرید وفروخت کے معاملہ (اور گفتگو) کو ہر شخص سن سکتا ہے۔

اور گواہ کے لیے صرف یہی بات جائز ہے کہ وہ ان چیزوں کی گواہی شہرت کی درجہ سے دے اور (از روئے شریعت) کسی چیز کا حد شہرت میں پہنچنا یا تواتر کی وجہ سے ہوتا ہے کہ اس کے بیان کرنے والوں کی تعداد اتنی زائد ہے کہ عقل ان کے جھوٹ پر متفق ہونے کو بعید سمجھتی ہے) یا کسی[2] ایسے شخص کے بیان کرنے سے جو قابل اعتماد ہے۔ جیسا کہ (ماتن نے) کتاب میں بیان کیا۔ (لیکن) شرط

---

[1] اس لیے کہ عادۃً یہ بات ممکن نہیں کہ مثلاً ولادت پر لوگ موجود ہوں اور عرفاً یہی بات ثبوت نسب کے لیئے کافی سمجھی جاتی ہے کہ عام طور پر لوگ اس بچہ کو اپنی ماں کے ساتھ دیکھتے ہیں۔ اور اس کی نسبت اس کے باپ کی طرف کی جاتی ہے یہی حال موت نکاح اور ثبوت خلوت اور قاضی کی ولایت کا ہے۔ تو ان امور کو تواتر و شہرت کے درجہ میں سننے والے شخص کو جائز ہے۔ کہ وہ گواہی دیدے۔ ۱۲ منہ [2] ایسے شخص کی خبر حکماً شہرت اور تواتر کے درجہ میں شمار کی جاتی ہے ۱۲

یہ ہے کہ دو عادل شخص ؏۱ یا ایک مرد اور دو عورتیں اس کو خبر دیں تاکہ گواہی دینے والے کو ایک نوع کا علم (از قبیل شہادت) حاصل ہو جائے اور بیان کیا گیا کہ موت کی خبر میں ایک مرد یا ایک عورت کا بتا دینا کافی ہے (کہ فلاں شخص مر چکا ہے۔)
کیونکہ بہت کم ہوتا ہے ایسا کہ موت کا مشاہدہ (یعنی نزع روح کے احوال کو) ایک سے زیادہ شخص کریں۔ اس لیے کہ انسان اس حالت سے ہیبت زدہ ہو جاتا ہے اور (طبعاً) اس سے نفرت و کراہت کرتا ہے۔ تو (اس معاملہ میں) عدد کی شرط لگانے کچھ نہ کچھ حرج (ضرور واقع) ہو گا۔ اور (اس کے برخلاف) نسب اور نکاح کا معاملہ ایسا نہیں ہے۔

اور مناسب یہ ہے علے الطلاق بلا کسی قید اور تفصیل کے شہادت پیش کر دے۔ اور اگر اس نے قاضی سے یہ تفسیر کر دی کہ وہ اس چیز کی سن کر گواہی دے رہا ہے۔ تو قاضی اس کی شہادت کو قبول نہ کرے جیسے کہ (کسی شخص کے) قبضہ کا مشاہدہ کرنا املاک میں اس بات کی اجازت دیتا ہے۔ کہ (صاحب ید کی) ملکیت کی گواہی دیدی جائے (علی الاطلاق بلا کسی قسم کی تفسیر بیان کئے ہوئے)، لیکن اگر ہم اس نے (یہ) تفسیر کر دی کہ میں گواہی دیتا ہوں اس بنا پر کہ وہ چیز میں نے اس کے ہاتھ میں دیکھی ہے) تو گواہی ؏۲ قبول نہ

؏۱ : یہ قول امام ابو یوسفؒ اور امام محمد رحمہ اللہ کا ہے۔ امام ابو حنیفہؒ کے نزدیک شہرت عامہ ضروری ہے۔ کہ جب تک عام طور پر یہ باتیں سنی نہ جائیں تو ان کی گواہی جائز نہیں ہے۔ اور اس کی ساتھ یہ بھی قید ہے۔ کہ سننے والے کے قلب میں اس خبر کی صداقت کا یقین بھی آجائے اور اگر اس کا دل اس خبر کی صداقت پر مطمئن نہ ہو تو گواہی جائز نہ ہو گی ۱۲۔

؏۲ : تفسیر اور ترک تفسیر کے درمیان اس جگہ فرق یہ ہے۔ کہ بلا تفسیر کے بیان کرنے والے کا قول اس بات کی علامت ہو گا۔ کہ وہ اس امر کو ایسا ہی یقینی سمجھتا ہے۔ جس طرح کہ کوئی چیز علم بالمشاہدہ معلوم ہو لیکن گواہ کا یہ کہنا کہ میں نے ایسا سنا ہے۔ یا میں سن کر گواہی دے رہا ہوں یہ عنوان اس کے ضعف یقین اور قلب کے غیر مطمئن ہونے کی مخبری کر رہا ہے۔ اس لیے یہ عنوان اس کے بیان کو شہادت کے درجہ سے گرا دینے والا ہو گا۔ ۱۲ واللہ اعلم بالصواب (کفایہ)

کی جائے گی ایسے ہی یہاں بھی (بلا تفسیر و وضاحت کی گواہی قابل اعتبار ہو گی اور تفسیر کرنے پر رد کر دی جائے گی)

اور اسی طرح اگر اس گواہ نے کسی شخص کو دیکھا کہ وہ (عدالت میں) مسند قضا پر بیٹھا ہوا ہے اور اس پر خصوم (اپنے معاملات لے کر) حاضر ہو رہے ہیں۔ تو اس کے لیئے جائز ہو گا۔ کہ گواہی دیدے اس کے قاضی ہونے پر۔

اور اسی طرح اگر کسی مرد اور عورت کو دیکھا کہ دونوں ایک مکان میں رہتے ہیں اور ایک دوسرے سے ایسا اور ایسی بے تکلفی کا معاملہ رکھتا ہے جیسا کہ زوجین کے درمیان ہوتا ہے (تو اس طرز کو دیکھنے والے کے لیے جائز ہے کہ وہ گواہی دے دے ان دونوں کے زوجین ہونے کی) جیسے کہ کوئی معین چیز جبکہ کسی کے ہاتھ میں دیکھی (تو درست ہے کہ اس کی ملکیت کی گواہی دے۔

اور جس شخص نے یہ گواہی دی کہ وہ فلاں شخص کے دفن میں شریک ہوا ہے یا اس نے اس فلاں شخص کے جنازہ پر نماز پڑھی ہے تو یہ چیز معانیہ ہو گی (اور اس پر موت کی شہادت کو سمع پر شہادت نہیں کہا جائے گا۔ بلکہ معانیہ اور مشاہدہ پر جو درجہ شہادت کا ہے[۱] وہی اس شہادت کا ہو گا) یہاں تک اگر اس نے قاضی سے یہ تمام تفصیل بیان کر دی تو قاضی اس کی گواہی قبول کرے گا۔

(صاحب ہدایہؒ بیان فرماتے ہیں کہ) پھر کتاب (متن قدوری) میں انہی پانچ چیزوں کو استثنار میں مقصور (و محدود) کرنا اس بات پر دلالت کرتا ہے۔ (مسئلہ ولاء[۱] اور وقف میں تسامع معتبر نہیں ہے۔ اور امام ابو یوسف رحمہ اللہ سے اخیر میں یہ قول منقول ہے۔ کہ ولاء میں (سماعت پر) گواہی جائز ہے کیونکہ ولاء بمنزلہ نسب کے ہے اس لیے کہ نبی کریم صلی اللہ علیہ وسلم کا فرمان ہے الولاء لحمۃ کلحمۃ النسب[۲] کہ ولاء بھی ایک قرابت ہے نسب کی قرابت کی طرح)

---

[۱]:۔ یعنی اگرچہ اس گواہ نے اس میت کو معنی لغوی کے اعتبار سے مرتے ہوئے نہیں دیکھا لیکن احکام شریعت میں ان احوال کی شرکت حکمی اور معنیٰ موت کے معانیہ ہے ۔لہٰذا یہ شہادت مسمع پر مبنی نہ سمجھی جائے گی بلکہ دیکھی ہوئی چیز کی گواہی دینا کہا جائے ۱۲۶ باقی آئندہ صفحہ پر

اور امام محمدؒ سے منقول ہے کہ وقف میں بھی تسامع (اور شہرت) پر گواہی جائز ہے کیونکہ وہ مدتوں کے گزرنے تک باقی رہتا ہے۔ لیکن ہم یہ کہتے ہیں۔ امام ابویوسفؒ کے قول کے جواب میں) حق ولاء ملکیت کے زائل ہونے پر مرتب ہوتا ہے۔ (جب کہ مولیٰ کی ملک اس کے غلام سے زائل ہو جائے) اور زوال ملک (کی گواہی) میں بالاجماع معاینہ ضروری ہے۔ تو اسی طرح (لا محالہ) اس میں بھی معاینہ ضروری ہوگا جو اس پر موقوف ہے یعنی حق ولاء (لہٰذا معلوم) ہوا کہ نسب اور حق ولاء کے درمیان فرق ہے اس وجہ سے ولاء کو نسب پر قیاس کرنا درست نہ ہوگا۔) مگر وقف کا معاملہ؛ تو صحیح قول اس بارہ میں یہ ہے اصل وقف کی گواہی تسامع (اور شہرت) پر جائز ہے نہ اس کے (تمام تفصیلی) شرائط میں۔ کیونکہ مشہور ہونے والی چیز اصلی وقف ہی ہے (اس لئے صرف اسی حد تک یہ گواہی قبول کی جائے گی نہ کہ اس کی شرائط)

فرمایا (امام محمدؒ نے) اور جس کسی شخص کے قبضہ میں کوئی چیز ہو علاوہ غلام اور باندی کے تو تیرے واسطے (اے مخاطب جبکہ تو اس کو دیکھے) گنجائش ہے کہ اس کے لئے (ملک ہونے کی) گواہی دیدے۔ اس لئے کہ قبضہ ہی وہ انتہائی چیز ہے۔ جس کے ذریعہ (کسی شئی کی) ملکیت پر استدلال کیا جا سکتا ہے کیونکہ قبضہ ہی تمام تر اسباب میں مرجع دلالت ہے۔ (ملک کے لئے کہ تمام اسباب ملک میں ملکیت کا حصول قبضہ پر موقوف ہے) لہٰذا اسی پر کفایت کی جائے گی۔ امام ابویوسفؒ سے یہ منقول ہے کہ اس کے ساتھ یہ بھی شرط ہے کہ اس کے دل میں یہ بات بھی آجائے کہ یہ شئی اسی قابض کی مملوک ہے (بغیر قلبی اطمینان کے گواہی جائز نہ ہوگی۔)

۔ بقیہ حاشیہ ۹۷ ؎ ولاء کی گواہی تسامع اور شہرت پر اس طرح ہے کہ کسی شخص نے یہ سنا کہ زید نے اپنا غلام آزاد کرنے کے بعد اس کا ولاء عتاقہ مولیٰ کو حاصل ہوتا ہے تو اس سننے والے شخص نے یہ گواہی دیتا ہوں کہ زید کو اس معتق (آزاد کردہ) کا ولاء کا حق ہے۔ تو یہ گواہی نسب اور موت کی گواہی کی طرح تسامع اور شہرت پر جائز نہیں ہے۔ ۱۲ واللہ اعلم۔

ص ۲ ؎ یہ روایت صحیح الاسناد ہے۔ حاکم نے اس کو بروایت شافعی عن محمد نقل کیا ہے۔ ۱۲ منہ (زیلعی)

مشائخ نے بیان فرمایا کہ اور یہ بھی احتمال ہے کہ (امام ابویوسف کے کلام میں قلبی شہادت کی شرط تفسیر ہو (امام محمد رحمہ اللہ کے اس اطلاق کی جوان سے روایت میں نقل کیا گیا کہ متن جو قول امام محمد سے بلا قید اور شرح سے نقل کیا گیا وہ درحقیقت اسی شرط کے ساتھ مشروط ہے) تو ایسی صورت میں قلبی شہادت کی شرط بالاجماع ہو گی (کہ بالاتفاق یہ بات لازم ہے کہ قبضہ کے دیکھنے کے بعد قابض کے لیے ملکیت کی شہادت اس وقت دے جب کہ اس کا دل بھی اس پر گواہی دیتا ہو)

امام شافعیؒ فرماتے ہیں قبضہ ملکیت کی دلیل تصرف کے ساتھ ہے۔ (کہ اگر صاحبِ ید تصرف کرتا ہوا نظر آئے تو اس کے حق میں گواہی دی جائے ورنہ نہیں)، اور اسی قول کو ہمارے بعض مشائخ نے بھی اختیار فرمایا کیونکہ قبضہ متعدد قسموں پر منقسم ہے قبضہ امانت بھی ہے اور قبضہ ملک ہے۔ تو قابض کا تصرف اس بات کی شہادت دے گا۔ کہ یہ قبضہ ملک ہے، ہم (اس کے جواب میں) یہ کہتے ہیں کہ تصرف بھی مختلف قسموں کا ہوتا ہے (کبھی) تصرف نیابت کے طور پر ہوتا ہے۔ اور (کبھی) اصل ہونے کی حیثیت سے (تو تصرف بھی اس بات کی دلیل نہ ہوا کہ یہ قبضہ بطریق ملک ہے۔)

پھر یہ مسئلہ (جو زیر بحث ہے) مختلف صورتوں پر ہے[۱] اگر مالک اور ملک دونوں کو دیکھا ہے تو حلال ہے اس کے لیئے یہ چیز کہ وہ شہادت دے (کیونکہ یہ شہادت علم و بصیرت کے ساتھ ہو گی) اور اسی طرح اگر[۲] ملک کا مشاہدہ کیا اس کے تمام حدود کے ساتھ مگر مالک کو نہیں دیکھا (تو بھی گواہی جائز ہو گی استحساناً (ظاہر قیاس کا تقاضہ تو یہ ہے۔ کہ یہ شہادت درست نہ ہو کیونکہ اس صورت میں مشہور و مجہول ہے استحسان کی)، وجہ یہ ہے ملک کی نسبت مالک کی طرف تسامع اور

---

[۱] یعنی شریعت نے جس قدر اسباب حصول ملک کے لئے مقرر کیئے ہیں شراء ہو یا ہبہ یا تصدق وغیرہ ہر جگہ قبضہ اس شئی کی ملکیت کی دلیل ہے کیونکہ قبضہ سے تملک کا وصف حاصل ہوتا ہے۔ اور بغیر قبضہ کے نہ مشتری خریدکردہ شئی کا مالک ہوتا ہے۔ اسی طرح ہبہ کی صورت میں موہوب لہ اس ہبہ کا مالک قبضہ کے بعد ہوگا۔ وعلی ہذا القیاس ۱۲۔

شہرت سے ثابت ہے تو اس ذریعہ مالک کی معرفت حاصل ہو جائے گی (اور مشہور لہ مجہول نہ رہے گا)[۱] اور اگر مالک اور ملک دونوں کا مشاہدہ نہیں کیا یا یہ کہ مالک کو دیکھا لیکن ملک کا مشاہدہ نہیں کیا تو (ان دونوں صورتوں میں) جائز نہ ہوگا (کہ وہ گواہی دے۔ اور بہر حال غلام اور باندی کا مسئلہ؛ تو اس بارہ میں یہ تفصیل ہے کہ) اگر[۱] دیکھنے والا یہ جانتا ہے۔ کہ یہ دونوں مملوک ہیں تو حکم اسی طرح ہے (کہ دیکھنے والا صاحب ید یعنی قابض کے لیے ملک کی شہادت دے سکتا ہے) کیونکہ رفیق (یعنی مملوک شخص) خود اپنے قبضہ اور اختیار میں نہیں ہوتا (بلکہ وہ اپنے مولیٰ ہی کے تابع رہتا ہے۔) اور[۲] اگر یہ نہیں جانتا کہ یہ دونوں مملوک ہیں مگر یہ کہ وہ[الف] دونوں چھوٹے بچے ہیں کہ اپنے بارہ میں کوئی چیز بیان کرنے پر قادر نہیں تو پھر حکم یہی ہوگا (کہ دیکھنے والا صاحب ید کے لیے ملکیت کی گواہی دے سکتا ہے) کیونکہ خود ان کو اپنی ذات پر کوئی قدرت واختیار نہیں ہے اور[ب] اگر وہ بڑے (یعنی سمجھ دار) ہیں تو (پھر یہ جائز نہ ہوگا۔ کسی قابض کے لیے مملوک ہونے کی گواہی دی جائے اور) یہی وہ صورت ہے۔ جس پر مسئلہ مذکورہ سے استثناء واقع ہو رہا ہے۔ کیونکہ سمجھ دار اور بالغ ہونے کی وجہ سے خود ان کو اپنے اوپر قدرت واختیار ہے۔ اس بناء پر یہ اختیار ان سے دوسرے کے قبضہ کو دفع کرے گا۔ لہذا (قابض کے حق میں) ملکیت کی کوئی دلیل باقی نہ رہے گی۔

امام ابو حنیفہ رح سے (ایک) روایت یہ بھی ہے بالغ غلام اور لونڈی کے مسئلہ میں بھی دیکھنے والے کے لیے یہ جائز ہے کہ قابض کی ملکیت کی گواہی دیدے قیاس کرتے ہوئے کپڑوں اور اسی قسم کی دیگر اشیاء پر لیکن فرق (ان اشیاء اور بالغ غلام وجاریہ میں) وہی ہے۔ جو ہم بیان کر چکے واللہ اعلم بالصواب

کن لوگوں کی گواہی قبول کی جائے گی،

اور کن لوگوں کی نہیں[ع۱]

فرمایا (قدوریؒ نے) اور قبول نہیں کی جائے گی نابینا شخص کی گواہی۔ امام زفرؒ نے فرمایا اور یہ ایک روایت (میں) امام ابوحنیفہؒ سے بھی منقول ہے کہ نابینا کی گواہی ان چیزوں میں قبول کی جائے گی جن میں تسامع اور شہرت کا اعتبار ہے۔ کیونکہ ایسی چیزوں میں گواہی دینے کے لئے حاجت سننے کی ہوگی اور اس کی قوت سامعہ میں کوئی خلل نہیں ہے۔ امام ابو یوسف رحمہ اللہ اور امام شافعیؒ فرماتے ہیں جائز ہے (ایسے نابینا کی شہادت) جب کہ وہ گواہ بننے کے وقت وہ نابینا تھا کیونکہ (ایسے گواہ کو) علم معاینہ کے ذریعہ حاصل ہوا ہے۔ ادار شہادت قوتِ گویائی کے ساتھ مخصوص ہے اور اس کی زبان (کسی درجہ میں) ماؤف نہیں ہے (صحیح وسالم ہے لہٰذا اب اداء شہادت میں کوئی نقصان نہ رہے گا) اور (اس کو) شناخت کرانا نسب بیان کر دینے سے حاصل ہو سکتا ہے جیسے کہ میّت پر گواہی دینے میں ہوتا ہے[ع۲]۔

ہماری دلیل یہ ہے کہ شہادت کا پیش کرنا اس بات کا تقاضہ کرتا ہے کہ (گواہی دیتے وقت) اشارہ کے ذریعہ فرق کرے مدعی اور مدعیٰ علیہ کے درمیان اور ظاہر ہے کہ) نابینا ایک کو دوسرے سے امتیاز صرف آواز اور لہجہ کے ذریعہ دے سکتا ہے۔ اور اس طرح سے امتیاز و فرق کرنے میں ایک قسم کا شبہہ ہے کہ جس سے

ع۱ کس شخص کی شہادت قابلِ قبول ہے اور کس کی نہیں ۱۲ منہ

ع۲ مثلاً میت کے قرض خواہوں نے دعویٰ کیا اور گواہ پیش کئے تو میت پر گواہی صرف بیان نسب اور تعارف ہی کی ساتھ دی جائے گی۔ لیکن یہ صورت قیاس مع الفارق ہے کیوں کہ میت کے مسئلہ میں تو عذر حقیقی ہے اور مسئلہ زیر بحث میں ایسا نہیں ہے۔ ۱۲ منہ

احتیاط اور پرہیز ممکن ہے۔ گواہوں کے جنس میں سے بینا گواہوں کی گواہی کا اعتبار کرتے ہوئے۔ اور نسب کے ذریعہ شناخت کرانا غائب کے تعارف کے لئے ہوتا ہے نہ کہ موجودہ شخص کے لئے تو بہ صورت حدود و قصاص (میں نابینا کی گواہی کی) طرح ہو جائے گی کہ اشتباہ کی وجہ سے بالاجماع قابلِ قبول نہیں اسی طرح دیگر معاملات میں بھی نابینا کی شہادت اسی اشتباہ کے باعث ناقابلِ قبول ہو گی۔

اور اگر گواہ نابینا ہو گیا اداءِ شہادت کے بعد تو فیصلہ ممتنع ہو جائے گا (یعنی اس کے نفاذ کو روک دیا جائے گا۔) امام ابو حنیفہؒ اور امام محمدؒ کے نزدیک کیونکہ اہلیت شہادت کا قائم اور باقی رہنا شرط ہے فیصلہ کے نفاذ کے وقت تک اس وجہ سے کہ (درحقیقت) گواہی کا حجت ہونا تو فیصلہ ہی کے وقت ہوتا ہے۔ اور حال یہ کہ (گواہ کے نابینا ہو جانے سے) اس کی حجیت باطل ہو گئی ہے۔ اور یہ ایسا ہی ہو گیا جیسا کہ (اداءِ شہادت کے بعد) گواہ گونگا یا دیوانہ ہو گیا یا فاسق و فاجر ہو گیا (تو ان عوارض کے لاحق ہو جانے سے اہلیت شہادت ختم ہو جائے گی۔ اور ایسے گواہوں کی گواہی پر فیصلہ قابلِ نفاذ نہ ہو گا) برخلاف اس صورت کے جب کہ گواہ مر جائیں یا غائب ہو جائیں۔ کیونکہ اہلیت شہادت موت کی وجہ سے باطل نہیں ہوئی بلکہ) پوری اور اپنی انتہا پر پہنچ گئی ہے۔ اور غائب ہو جانے سے اہلیت باطل نہیں ہوئی ہے۔

فرمایا اور نہ (قابلِ قبول ہے گواہی) مملوک کی اس لئے کہ گواہی ولایت کے باب سے ہے اور مملوک کو خود اپنی ذات پر بھی ولایت حاصل نہیں ہے۔ تو بدرجۂ اولیٰ یہ چیز ہو گی۔ اس کو دوسرے پر بھی ولایت حاصل نہ ہو۔

اور نہ (قابلِ قبول ہے) گواہی اس شخص کی جس پر حدِ قذف جاری کی گئی ہو اگرچہ اس نے توبہ کر لی ہو کیونکہ حق تعالےٰ کا ارشاد ہے۔ ولا تقبلوا لهم شهادة ابدا ۔ (کہ ان لوگوں کی گواہی جن پر بہتان لگانے کی وجہ سے حد جاری کی گئی ہو کبھی بھی قبول نہ کرو)

اور اس وجہ سے بھی (محدود فی القذف کی شہادت ناقابل ہے) کہ اس شخص کا مردود الشہادہ ہونا اس پر جاری کردہ حد کا تتمہ (اور تکملہ) ہے۔ اس حیثیت

سے کہ یہ چیز اس کو بہتان تراشی سے باز رکھنے والی ہو گی لہذا اس کی شہادت کا قابل رد ہونا بھی (بعد میں) اسی طرح باقی رہے گا جس طرح کہ اصل حد (بعد میں) باقی رہتی ہے۔ بر خلاف اس شخص کے جس پر حد قذف کے علاوہ کوئی دوسری سزا جاری کی گئی ہو کہ اس میں گواہی کا قابل رد ہونا فسق کی وجہ سے تھا۔ جو توبہ سے دور ہو گیا (اس وجہ سے بعد تائب ہونے کے اس کی گواہی قابل قبول ہوتی ہے)

امام شافعیؒ فرماتے ہیں کہ محدود فی القذف کی شہادت قبول کی جائے جبکہ وہ توبہ کرے کیونکہ حق تعالےٰ کا ارشاد ہے۔ الا الذین تابوا۔ (کہ ایسے لوگ فاسق ہیں مگر وہ جنہوں نے توبہ کر لی) تو تائب کو (اس حکم سے) مستثنیٰ فرمایا۔ ہم کہتے ہیں کہ استثنار متوجہ ہے اس کلام کی طرف جو اس سے متصل ہے اور وہ اللہ رب العزت کا فرمان فاولئك هم الفاسقون ہے۔ یعنی یہ استثنار فسق کے مضمون سے ہے نہ کہ اس سے قبل جو مضمون بیان فرمایا اور ان کی گواہی بھی قبول نہ کرو۔ یا یہ کہ استثنار منقطع ہے لیکن کے معنی ہیں (جس کا نتیجہ یہ ہو گا کہ ماقبل کے حکم یعنی رد شہادت سے یہ صورت مستثنیٰ نہ ہو گی بلکہ ایک نیا مضمون ہو گا۔ مراد یہ کہ لیکن جو لوگ تائب ہو جائیں تو وہ فاسق نہ رہیں گے اور عذاب آخرت سے نجات کے مستحق ہو سکیں گے۔)

اور اگر حد لگائی گئی کافر کو (کسی پاک دامن پر) بہتان لگانے کی وجہ سے پھر وہ سلام لے آیا تو اس کی شہادت قبول کی جائے گی اس لئے کہ کافر کے لئے اپنی شہادت کا ایک حق تھا۔ تو اس شہادت کو رد کر دیا جانا حدِ قذف کا تتمہ تھا (جو اس کے باعث رد کر دی گئی) لیکن پھر اسلام لے آنے سے اس کے واسطے ایک نئی گواہی پیدا ہو گئی اور اس کا حق اس کو حاصل ہو گیا گویا اسلام ایک نشاۃ ثانیہ اور نئی زندگی ہے لہذا اس حیات کی ساتھ اس کو شریعت نے از سر نو ایک شہادت کا حق ادا کیا ہے نہ یہ کہ جو شہادت رد کر دی گئی تھی اسی کو پھر قابل قبول شمار کر لیا گیا۔)

بر خلاف غلام کے جبکہ اس پر قذف جاری کی گئی پھر وہ آزاد کر دیا گیا تو

بعد آزاد ہونے کے شہادت کا حق اس کی طرف نہیں لوٹے گا۔ کیونکہ غلام کے لیئے تو قطعاً کوئی شہادت کا حق نہیں ہے تو اس کی سزا کی تکمیل اسی طرح ہوگی کہ اس کی شہادت بعد آزاد ہونے کے بھی نا قابل قبول رہے۔ اور نہ (قابل قبول ہے) گواہی والوں کی اپنے بیٹے کے لیئے اور نہ بیٹے کی اولاد کے لئے۔ اور نہ (قابل قبول) ہے) بیٹے کی گواہی اپنے ماں باپ کے لیے اور نہ اپنے اجداد کے لیئے۔ اور اصل اس بارہ میں نبی کریم صلے اللہ علیہ وسلم کا فرمان[۱] ہے۔ نہیں قبول کی جائے گی والد کی شہادت اپنی اولاد کے لیے (اور نہ اولاد کی اولاد کے لیئے) اور نہ اولاد کی شہادت اپنے والد کے لیے اور نہ بیوی کی اپنے خاوند کے لیئے اور نہ خاوند کی بیوی کے لیئے اور نہ غلام کی اپنے آقا کے لیئے اور نہ آقا کی اپنے غلام کے لیئے اور نہ ملازم یا مزدور کی اپنے مستاجر (اور مخدوم) کے لیئے اور اس لیئے (بھی) کہ منافع اولاد اور آباد کے درمیان (ایک دوسرے کی ساتھ) وابستہ ہیں۔ اور اسی وجہ سے ان لوگوں کی جانب زکوٰۃ ادا کرنا جائز نہیں ہوتا ہے تو (ان صورتوں میں کسی ایک کا دوسرے کے لئے شہادت دینا) ایک اعتبار سے اپنی ہی ذات کے لئے گواہی دینا ہوگا۔ یا (اس وجہ سے قابل قبول نہیں ہے کہ) اس صورت میں تہمت کی گنجائش ہوگی۔

مصنف رحمہ اللہ بیان فرماتے ہیں کہ بنا بر قول مشائخ اجیر سے مراد وہ خادم خاص ہے جو اپنے مخدوم (اور استاذ) کے ضرر کو اپنا ضرر سمجھتا ہو اور اس کو اپنا نفع سمجھتا ہو۔ اور یہی مفہوم ہے آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم کے فرمان لا شہادۃ للقالع بأهل البیت لهم (کہ قابل قبول نہیں شہادت ایسے شخص کی جو اپنے روٹی کپڑے میں زندگی بسر کرنے والا ہو کسی خاندان کے ساتھ ان کے حق میں)

اور یہ بھی بیان کیا گیا کہ اجیر سے مراد وہ ملازم ہے۔ جو سالانہ یا ماہانہ یا یومیہ معاوضہ پر خدمت کے لئے مقرر کیا جاتے۔ تو ایسا اجیر (ملازم) گواہی دینے کے وقت منفعت حاصل کرنے والا ہوگا ملازمت (اور اس کی خدمت پر مامور ہونے کی وجہ سے کیونکہ اجیر و

---

[۱] خصاف نے اس حدیث کو مرفوعاً بیان کیا ہے محدثین کو اس کے مرفوع اور موقوف ہونے میں اختلاف ہے۔ امام عبدالرزاق اور ابن ابی شیبہ نے اس کو شریح کا قول ذکر کیا ہے۔ ۱۲ منہ (درایہ)

ملازم کا تمام عمل مدت اجارہ میں مستاجر اور مخدوم کے لیے شمار ہوتا ہے درانحالیکہ وہ اس مدت میں اپنی خدمت اور عمل پر مخدوم سے معاوضہ حاصل کرتا ہے۔ لہٰذا اداء شہادت کا بھی کچھ معاوضہ ہونا لازم آئے گا۔) تو یہ شخص ایسا ہی ہو جائے گا۔ جیساکہ کوئی گواہی دینے کے لیئے کرایہ پر حاصل کیا گیا ہو۔

اور نہ قبول کی جائے گی زوجین میں سے کسی ایک کی گواہی دوسرے کے لیئے۔

امام شافعیؒ فرماتے ہیں قبول کی جائے گی کیوں کہ دونوں کے درمیان املاک ممتاز اور جدا ہیں اور ہر ایک کا قبضہ اپنی ملک کو احاطہ کیئے ہوئے ہے۔ اور اسی وجہ سے (کہ دونوں کے املاک جدا ہیں) قصاص دونوں کے درمیان جاری ہوتا ہے (اگر ایک نے دوسرے کو ناحق قتل کیا) اور (اسی طرح باہمی) قرض کی وجہ سے قید کرنے کا حق بھی ہے (کہ شوہر کو بیوی کے قرضہ میں قید کرنا جائز ہوگا۔ اور اسی طرح بیوی کو شوہر کے قرضہ میں)

اور (کسی ایک کی شہادت دوسرے کے حق میں قبول کرنے میں) کوئی اعتبار نہیں ہے اس نفع کا کہ جو حاصل ہوتا ہے۔ نفس شہادت سے اس لیئے کہ اس نفع کا ثبوت ضمناً ہے (کہ اداء شہادت پر جو منفعت بالعموم ہو سکتی ہے وہی ہے (نہ یہ کہ قصداً شہادت اسی منفعت کے لیئے دی ہے۔) جیسے کہ صاحب دین کی گواہی دینے کی صورت میں جبکہ وہ گواہی دے اپنے مفلس مدیون کے لیئے (تو گواہی قبول کی جائے گی اگرچہ اس گواہی میں ضمناً قرض خواہ کے لیئے نفع ممکن ہے۔ اگر اس گواہی پر مفلس قرض دار کے لیئے۔ کچھ مال دے دینے کا حکم کر دیا گیا۔) اور ہماری دلیل وہ حدیث ہے۔ جس کو ہم نے (کتاب ادب القاضی میں) روایت کیا۔ اور اس وجہ سے بھی (زوجین میں سے کسی ایک کی شہادت دوسرے کے لیئے معتبر نہیں ہے کہ) منافع دونوں کے درمیان عادۃً ملے جلے ہیں۔ اور املاک سے درحقیقت منافع ہی مقصود ہوئے ہیں (تو ان میں عادۃً اشتراک بمنزلہ املاک کے اشتراک ہوگا) لہٰذا ایسی صورت میں ہر ایک اپنے ہی واسطے گواہی دینے والا ہو جائے گا۔ یا یہ کہ وہ متہم ہوگا (اپنی شہادت میں کہ ذاتی غرض کے پیش نظر ہے بر خلاف قرض خواہ کی شہادت کے (کہ وہ اپنی شہادت میں متہم نہیں ہو سکتا) کیونکہ اس کو کوئی ولایت اور حق

تصرف) نہیں ہے۔ اس چیز پر کہ جس کی اس نے شہادت دی ہے (کیونکہ وہ محکمہ قضا اور عدالت کا مال ہے تو تہمت کا محل نہ ہونے کی وجہ سے شہادت معتبر ہو گی۔)

اور نہ قبول کی جائے گی گواہی آقا کی اپنے غلام کے واسطے اس لیئے کہ یہ گواہی تو ہر طرح اپنے ہی لیئے ہو گی جب کہ غلام پر کوئی قرضہ نہ ہو یا ایک اعتبار سے اپنی ہی ذات کے لئے کہ وہ غلام قرض خواہوں کے قرضہ میں فروخت کیا جائے گا یا فدیہ دیکر موالی کا رہے گا۔ تو ایسی صورت میں آقا کی گواہی غلام کے واسطے من وجہ اپنے نفع کے لیے ہو سکتی ہے۔ اس بنار پہ قبول نہ کی جائے گی)

اور نہ قبول کی جائے گی آقا کی گواہی اپنے مکاتب (غلام) کے واسطے۔ اسی دلیل کی وجہ سے (کہ اس گواہی میں بہر کیف آقا کا نفع متصور رہے۔)

اور نہ ایک شریک کی گواہی دوسرے کے لئے ایسے معاملہ میں جوان دونوں کی شرکت کا ہے کیونکہ یہ گواہی (بھی) ایک حیثیت سے اپنی ذات کے لئے ہو گی کیونکہ یہ دونوں اس معاملہ میں شریک ہیں۔ اور اگر کوئی ایک دوسرے کے لئے گواہی دے ایسی چیز کی جو ان کے درمیان شرکت کی نہیں ہے تو وہ گواہی قبول کی جائے گی۔ کیونکہ ایسی صورت میں کوئی تہمت نہیں ہے۔)

اور ایک شخص کی گواہی قبول کی جائے گی اپنے بھائی اور اپنے چچا کے لیئے۔ اس لیئے کہ یہ تہمت کا محل نہیں ہے اس وجہ سے کہ املاک اور منافع ہر ایک کے جدا اور علیحدہ ہیں) اور ایک کو دوسرے کے مال میں (تصرف اور حصول منفعت کے لیئے) کوئی آزادی نہیں ہے۔ تو ایسی صورت میں کسی ایک کی شہادت دوسرے کے واسطے باعث تہمت نہیں ہو گی)

فرمایا اور نہ قبول کی جائے گی مخنث کی گواہی۔ اور اس سے مراد وہ مخنث ہے۔ جو بد فعلیوں میں مبتلا ہو۔ کیونکہ ایسا شخص فاسق ہے۔ لیکن ایسا مخنث کہ جس کی گفتگو میں نرمی (یعنی زنانہ لب و لہجہ) اور اس کے اعضاء میں (فطری طور پر) لوچ (کہ اندر از نشست و برخاست زنانہ ہو) کہ اس کی گواہی قبول کی جائے۔

اور نہ نوحہ[1] کرنے والی اور نہ گانے والی عورت کی (گواہی قابل قبول ہے) کیونکہ یہ دونوں ایک فعل حرام کی مرتکب ہیں اس لیئے کہ نبی کریم صلی اللہ علیہ وسلم نے منع فرمایا ہے۔ دو احمق آوازوں ایک نوحہ کرنے والی عورت کی آواز دوسرے گانے والی عورت کی آواز[2]

اور نہ اس شخص کی گواہی (قابل قبول ہے) جو لہو و لعب میں مبتلا رہتے ہوئے شراب (یا کوئی بھی نشہ آور چیز پیتا ہے۔ کیونکہ وہ شخص اپنے دین کی ایک حرام چیز کا مرتکب ہے،

اور نہ اس شخص کی گواہی (قابل قبول ہے) جو پرندوں کے ساتھ لہو و لعب کرتا ہے (مثلاً کبوتر بازی بٹیر بازی وغیرہ کیونکہ یہ چیز (انسان میں) غفلت پیدا کرتی ہے۔اور اس وجہ سے اس کی نظر پڑتی ہے۔ نامحرم عورتوں پر اپنے پرندوں کو اڑانے کے لیئے جب کہ وہ مکان کی چھت پر چڑھتا ہے۔ (جو ایک فعل معصیت ہے اور معصیت میں مبتلا رہنے والا شخص قبول شہادت کے لائق نہیں ہے،)

اور بعض نسخوں میں طیور کی جگہ طنبور ہے۔ (اور عبارت اس طرح (ولا من یلعب بالطنبور) کہ اور نہ گواہی اس شخص کی قابل قبول ہے۔ جو طبلہ و سارنگی (جیسے چیزوں) سے لعب کرتا ہے۔اور وہ گویا شخص ہے۔)

اور نہ اس شخص کی گواہی قبول کی جائے گی جو لوگوں کے سامنے گاتا ہو (اگرچہ بلا طبلہ اور سارنگی وغیرہ کے ہو) کیونکہ وہ لوگوں کو جمع کر رہا ہے۔ ارتکاب کبیرہ پر[3] (تو جو لوگ سننے والے ہوں گے وہ بھی مرتکب کبیرہ ہونے کی وجہ سے مردود

---

[1] :- یعنی جو عورت بآواز روتے ہوئے ماتم کرنے والی ہو۔ ۱۲

[2] امام ترمذی نے کتاب الجنائز میں اس حدیث کو روایت کیا ہے۔ ۱۲ [3] یہ حکم مرد اور عورت ہر ایک کے واسطے ہے۔ بلکہ اس اعتبار سے کہ عورتوں کی آواز بھی اجنبیوں کے حق میں خود عورت ہی درجہ میں ہے اور مطلق کسی مرد سے بات چیت میں عورتوں کو آواز میں نرمی اور اولیٰ اختیار کرنا نص قرآنی سے ممنوع ہے چنانچہ حق تعالیٰ کا ارشاد ہے۔ فلا تخضعن بالقول فیطمع الذی فی قلبہ مرض (کہ نزاکت نہ اختیار کرو دیات کرنے میں جس نے طمع پیدا ہو اس شخص کو جس کے دل میں بیماری ہے) اس وجہ سے عورتوں کا گانا اور زیادہ قبیح اور حرمت میں بہت شدید ہوگا۔ اور عورت کا ناچنا ناچنا تو

باقی آئندہ صفحہ پر

الشہادۃ ہوں گے)

فرمایا اور نہ اس شخص کی گواہی قابل قبول ہے جو کبائر میں کسی قسم کے (گناہ) کبیرہ کا ارتکاب کرتا ہے کہ جس پر حد لگائی جاتی ہو۔ اس لیئے کہ (ایسا شخص فاسق ہے۔ تو) فسق کی وجہ سے (وہ مردود الشہادۃ ہے) اور نہ اس شخص کی گواہی قبول ہے جو (بے پردہ) بغیر ازار کے حمام میں داخل ہوتا ہو کیونکہ کشف عورت (شرمگاہ) حرام ہے۔ یا وہ شخص سود کھاتا ہو۔ یا چوسر اور شطرنج کے ذریعہ جوا کھیلتا ہو اس لیئے کہ یہ سب باتیں کبائر میں سے ہیں۔ (اور مرتکب کبیرہ فاسق ہے) اور اسی طرح اس شخص کی گواہی بھی قابل قبول نہیں ہے۔ جس کی نماز فوت ہو جاتی ہو چوسر اور شطرنج میں مشغول رہنے کی وجہ سے اگرچہ بغیر قمار اور جوئے کے ہو) لیکن محض شطرنج کھیل لینا وہ ایسا فسق نہیں ہے کہ جو گواہی کے لیئے مانع ہو کیونکہ اس میں اجتہاد کو کچھ نہ کچھ گنجائش ہے[ل]

اور (سود خوار کی گواہی کے قابل رد ہونے کے لیئے) اصل (مبسوط) میں یہ شرط ذکر فرمائی ہے کہ وہ سود کھانے والا اس میں مشہور ہو۔ کیونکہ انسان بہت کم ایسا ہوتا ہے۔ کہ عقود فاسدہ سے بچا رہے اور حالانکہ تمام معاملات فاسدہ (معنیٰ) ربوا (اور اسود) ہیں۔

اور نہ اس شخص کی گواہی قبول کی جائے گی جو خفیف اور حقیر افعال کرتا پھرتا ہو جیسے

بقیہ حاشیہ صفحہ ۹۸ :۔ ظاہر ہے۔ کہ حرمت و خباثت میں انتہائی مقام رکھتا ہے۔ اس لیے وہ عورتیں جو گائیں یا ناچیں وہ اصول شریعت فاسق و فاجر اور فعل حرام میں مبتلا ہیں۔ اور مردود الشہادۃ ہیں۔ حواشی صفحہ ہذا

ل :۔ امام شافعیؒ اور امام مالکؒ سے منقول ہے۔ کہ شطرنج مباح ہے۔ کراہتہ تنزیہہ کی ساتھ بظاہر اسی کے پیش نظر بعض مشائخ سے وہ قول منقول ہے کہ ذہن اور طبیعت کی تیزی کے لیئے اس کھیل کی اجازت ہے۔ امام ابو حنیفہؒ کے نزدیک مکروہ تحریمی ہے۔ لیکن نرد شیر (چوسر) بالاجماع حرام ہے۔ صحیح مسلم اور ابو داؤد میں روایت ہے۔ من لعب بالنردشیر فکانما صبغ یدہ فی لحم خنزیر ودمہ کہ جو شخص نردشیر کھیلے تو وہ ایسا ہے۔ گویا اس نے اپنے ہاتھ خنزیر کے خون اور گوشت سے آلودہ کر لیئے۔ ۱۲ منہ

راستہ (عام گزرگاہ پر پیشاب کرنا راستہ پر (چلتے پھرتے) کھانا کیونکہ ایسا شخص مروت (اور حیا کو چھوڑ دینے والا ہوتا ہے۔ اور جب وہ شخص اس قسم کے خفیف اور حقیر کاموں سے شرم نہیں کرتا تو (کیا بعید ہے) وہ جھوٹ سے بھی باز نہ رہے تو (ایسی صورت میں) وہ متہم ہوگا۔

اور نہ اس کی گواہی قابل قبول ہے۔ جو شخص سلف (یعنی حضرات صحابہؓ اور تابعینؒ وائمہ مجتہدین کی شان میں بد کلامی کو ظاہر کرے۔ کیونکہ ایسی صورت میں اس کا فسق علی الاعلان ظاہر ہو جائے گا۔ بخلاف اس شخص کے کہ جو اس کو اپنے دل میں چھپائے ہوئے ہو (تو اگرچہ یہ اعتقاد باطل اس کے حق میں گندگی ہے۔ مگر جب تک کہ باطنی فسق معرض ظہور میں نہ آئے عدالت وقضاء سے متعلق احکام اس پر متوجہ نہ ہوں گے۔)

اور قبول کر لی جائے گی شہادت اہل ہوًا (بدعت) کی بجز (فرقہ) خطابیہ کے (کہ اس فرقہ کی گواہی کسی درجہ میں بھی قابل قبول نہیں ہے۔ برخلاف دیگر اہل بدعت فرقوں کے کہ اگر ان کا اعتقاد کفر کی حد تک ان کو نہیں پہنچاتا ہے۔ تو ان کی گواہی قبول کی جا سکتی ہے۔)

امام شافعیؒ فرماتے ہیں ان میں سے کسی کی بھی گواہی قبول نہیں کی جائے گی۔ کیونکہ یہ طریقہ (کہ اپنے اہوًا اور خواہشات کی پیروی کرتے ہوئے دین میں بدعات کو جاری کرنا) فسق کی وجوہ میں سب سے زیادہ بدترین طریقہ ہے۔ ہماری دلیل یہ ہے کہ (بیشک) یہ چیز فسق ہے (لیکن) بحیثیت اعتقاد کے ہے (نہ ظاہری فواحش میں مبتلا ہونے کی وجہ سے) اور اس اعتقاد فاسد میں مبتلا کرنے والی کوئی چیز نہیں ہے۔

عہ یہ مسئلہ چاروں حضرات ائمہ کے نزدیک متفق علیہ ہے کہ اس نوع کی ذلیل اور خفیف حرکتوں کے مرتکب انسان کی گواہی قابل قبول نہیں ہے۔ انہی امور میں یہ بھی داخل ہے کہ کوئی شخص بازاروں میں صرف لنگی باندھے پھرتا ←————————→ ہو یا لاپرواہی کے ساتھ اسی حال میں لوگوں کے مجمعوں میں ہی چلا جاتا ہو۔ اس حکم میں وہ لوگ داخل نہیں ہیں۔ خود ذلیل اور خسیس پیشہ اختیار کئے ہوئے ہوں مثلاً پنکھے لگاتا اور خاکروبی وغیرہ اگر وہ مسلمان اور عادل ہوں۔ تو ان کی گواہی قبول کر لینا جائز ہے۔ ۱۲ منہ

بجز اس کے اس خیال کے بھی یہی دین ہے (تو ایسے شخص کا ان غلط اور فاسد عقائد کو اختیار کرنا اس بات کو مستلزم نہ ہو گا۔ کہ وہ اور حرام چیزوں کا بھی ارتکاب کرے) تو اس وجہ سے وہ جھوٹ سے پرہیز کرے گا۔ اور یہ چیز ایسی ہی ہو جائے گی۔ جیسے کوئی شخص (اپنے گمان میں) مثلث [1] کو مباح سمجھ کر پیتا ہو۔ یا وہ ذبیحہ کھا لیتا ہو جس پر عمداً اللہ کا نام نہ لیا گیا ہو (ذبح کرتے وقت) درانحالیکہ وہ اس کو مباح سمجھنے والا ہے (جیسے کہ امام شافعیؒ اس کے قائل ہیں کہ مسلمان کا ذبیحہ ہر حال میں حلال ہے خواہ بسم اللہ نہ پڑھی ہو بھول کر یا قصداً۔ کیونکہ اللہ کا نام ہر مسلمان کے دل میں ہوتا ہے۔) برخلاف اس فسق کے جو حرام افعال کے ارتکاب کی وجہ سے ہو (تو وہ شخص بالاجماع مردود الشہادہ ہے)

اور بہر حال (فرقہ) خطابیہ وہ رافضیوں میں سے ایک غالی فرقہ کا نام ہے جو اس بات کا اعتقاد رکھتے ہیں کہ جو شخص ان کے نزدیک قسم کھالے اس کی گواہی صحیح ہے (حتیٰ کہ مدعی اگر اپنے دعوے پر بھی قسم کھالے تو اس کی قسم کو بھی حجت سمجھتے ہیں) اور بیان کیا گیا کہ یہ وہ لوگ ہیں کہ اپنے فرقہ کے واسطے گواہی دینا واجب سمجھتے ہیں (دوسرے فرقہ کے مقابلہ میں اگرچہ گواہی جھوٹی ہی ہو) تو یہ لوگ اپنی گواہی میں متہم ہو گئے۔ اس لئے کہ (ان اعتقادات سے) ان کا فسق ظاہر ہو چکا ہے۔

۱	خوارج کے ۱۵ فرقے		مثلث [1]
	" " " "		مثلث انگور کا دو شیرہ ہے جس کو اتنا پکایا جائے کہ ایک ثلث باقی رہ جائے اور دو
۲	شیعہ " ۳۲ "		ثلث حصہ جل جائے اور اس میں غلظت و شدت بھی پیدا ہو جائے شیخین اور
	" " " "		جمہور فقہا کے نزدیک حرام ہے قلیل و کثیر کا کوئی فرق نہیں امام ابو حنیفہ
۳	معتزلہ " ۱۲ "		بھی اسکے استعمال کو بطور لہو و لعب حرام فرماتے ہیں لیکن چونکہ
	" " " "		یہ خمر مطلق اور شراب حقیقی نہیں ہے اس وجہ سے کہ خاص مجبوری کی وجہ سے
۴	جبریہ " ۳ "		اتنی قلیل مقدار کہ نشہ نہ پیدا کرے تو حرام نہ تو یہ شخص اس قول
	" " " "		کے پیش نظر اسکو پیتا ہو مسئلہ کی تفصیل کیلئے مشروح کی رجعت کیجائے۔
۵	مرجیہ " ۵ "		کل تعداد فرق باطلہ ۷۲، تفصیل کیلئے اصول دین و کتب علم کلام کے ملاحظہ فرمایا
۶	مشبہہ " ۵ "		جائے۔

فرمایا (قدوریؒ نے) اور قبول کی جائے گی شہادت ذمیوں کی ان میں سے بعض کی بعض پر اگرچہ مختلف ہوں ان کی ملتیں (یعنی باعتبار مذہب مختلف ہوں) اس لئے کہ الکفر ملة واحدة۔ کہ فرقہ کا فرہ اگرچہ کفر کی صورتوں میں مختلف ہو لیکن بہرحال وہ سب ایک ہیں) امام مالکؒ اور امام شافعیؒ فرماتے ہیں کہ (ان کی شہادة) قبول نہیں کی جائے گی۔ کیونکہ ذمی شخص فاسق ہے۔ حق تعالےٰ کا ارشاد ہے والکافرون هم الفاسقون (کہ کافر سب کے سب اللہ کے نافرمان (اور فاسق ہیں) اس لیئے اس کی خبر میں توقف ضروری ہوگا۔ اور اسی وجہ سے (کہ وہ فاسق ہے) ذمی کی گواہی مسلمان کے مقابلہ میں قبول نہیں کی جاتی۔ تو ذمی ایسا ہوگا۔ (گواہی کے ناقابلِ قبول ہونے میں) جیسا کہ مرتد (کا حکم) ہوتا ہے۔

اور ہماری دلیل یہ ہے۔ کہ نبی کریم صلے اللہ علیہ وآلہ وسلم نے نصاریٰ کی شہادت کو[1] درست قرار دیا جب کہ ان میں بعض بعض کے مقابلہ میں گواہی دیں۔ اور (دوسرے اس وجہ سے بھی کہ ذمی کو اپنی ذات اور اپنی صغیر اولاد پر ولایت (و سرپرستی) حاصل ہے۔ لہٰذا وہ اہل شہادت میں سے ہوگا اپنے ہم جنس پر۔ اور اس کی نافرمانی جو بحیثیت اعتقاد کے ہے وہ (کافروں کے حق میں) اس کی گواہی کے قابل قبول ہونے سے مانع نہیں ہے۔ کیوں کہ وہ شخص بہرکیف ان چیزوں سے پرہیز کرے گا۔ جو اس کے دین میں حرام ہیں۔ اور جھوٹ بولنا تمام ادیان و مذاہب میں ممنوع (اور قبیح) ہے بخلاف مرتد کے (جس کو امام مالکؒ امام شافعیؒ نے بطور نظیر پیش فرمایا) کہ اس کے واسطے کسی قسم کی ولایت ہی باقی نہیں ہے اور برخلاف ذمی کی شہادت کے مسلمان پر کیونکہ ذمی کو مسلمان پر کوئی ولایت نہیں ہے۔ اس حال میں کہ اس کی شہادت کی نسبت مسلمان کی طرف ہو۔

اور اس وجہ سے بھی (ذمی کی شہادت مسلمان پر معتبر نہیں ہے) کہ وہ تو مسلمان پر بہتان ہی لگائے گا۔ اس لئے کہ ذمی پر مسلمان کا غلبہ اور اقتدار ذمی کے دل میں غیظ و غضب پیدا کرنے والا ہوگا۔ اور کفر کے تمام فرقے اور ملتین اگرچہ

---

[1] یہ حدیث سند کے اعتبار سے غریب ہے، ابن ماجہ نے حضرت جابرؓ کی روایت سے یہ حدیث بیان کی ہے کہ آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم نے اہل کتاب کی گواہی اہل کتاب کے حق میں جائز رکھی ۱۲ منہ

باہم مختلف ہوں لیکن اس قسم کا کوئی غیظ و غضب (اور جذبہ عداوت ایک دوسرے پر بہتان لگانے پر آمادہ نہیں کرے گا۔ فرمایا اور قبول نہیں کی جائے گی حربی (کافر) کی شہادت ذمی کے مقابلہ میں اور حربی سے مراد وہ کافر ہے جو دارالسلام میں امن حاصل کر کے داخل ہوا ہے۔ (نہ کہ بغاوت و غدر کی صورت میں) کیونکہ حربی کو ذمی پر کوئی ولایت حاصل نہیں ہے اس لئے کہ ذمی تو دارالسلام کے باشندوں اور رعایا میں سے ہے۔ اور وہ اس حربی سے اعلیٰ ہے اپنے مرتبہ کے لحاظ سے (اور یہ ظاہر ہے ادنیٰ کو اعلیٰ پر ولایت نہیں حاصل ہو سکتی)

اور قبول کی جائے گی ذمی کی شہادت حربی پر جیسے کہ مسلمان کی گواہی حربی پر قبول ہے۔ اور ذمی پر بھی اور جو حربی دارالسلام میں امن حاصل کر کے آئیں ان میں بعض کی گواہی بعض پر قبول ہے۔ بشرطیکہ وہ سب ایک ہی دار (ملک) کے ہوں اور اگر وہ مختلف ملک کے ہوں گے مثلاً بعض روم کے اور بعض ترک کے (جیسے نصاریٰ یورپ اور اہل تاتار) تو ایک کی گواہی دوسرے پر قبول نہیں جائے گی کیونکہ دارین کے اختلاف سے ولایت ایک کی دوسرے پر منقطع ہو جاتی ہے۔ اسی وجہ سے ان کے درمیان باہمی میراث جاری کرنا بھی ممنوع ہے۔

برخلاف ذمی کے (اگرچہ وہ مسلمان نہیں لیکن) وہ ہمارے دارالسلام والوں میں سے ہے اور یہ صورت اس کی نہیں ہے جو حربی امان حاصل کر کے ہمارے دار میں آئے (اس وجہ سے حربی کی شہادۃ نہ ذمی پر اور نہ مسلمان پر قابل قبول ہے۔)

اور اگر کسی شخص کی نیکیاں غالب ہوں اس کی برائیوں پر اور حال یہ ہے کہ وہ شخص (ایسا ہے کہ بالعموم) کبیرہ گناہوں سے پرہیز کرتا ہے۔ تو اس کی گواہی قبول کی جائے گی اگرچہ وہ (کسی وقت) کسی معصیت (یعنی صغیرہ) کا ارتکاب کرے۔ (اور) یہی صحیح تعریف ہے۔ اس عدالت کی جو (شریعت کے نزدیک امور شہادت میں) معتبر ہے (جس کو گواہی کے اعتبار کے لئے شرط کیا گیا ہے) کیونکہ ضروری ہے۔ اس کے لیے تمام کبائر سے پرہیز کرنا اور اس (پرہیز) کے بعد (صغائر کے بارہ میں اعتبار کیا جائے گا غالب کا جیسے کہ ہم نے بیان کیا۔ لیکن بہرحال)

صغائر میں سے کسی معصیت کا ارتکاب کر لینا اس عدالت کے لیے قادح (اور مضر) نہیں ہے۔ جو شہادت میں مشروط ہے اس لیے ایسی معصیت کے ارتکاب کی وجہ سے شہادت مشروعہ کو رد نہیں کیا جائے گا۔ کیونکہ (من کل الوجوہ) تمام گناہوں سے اجتناب کو شرط قرار دینے سے شہادت کا دروازہ بند کر دینا ہے۔ حالانکہ (یہ دروازہ (نصوص) صریحہ اور اصول شریعت کی رو سے) کھلا ہوا ہے۔ (لوگوں کے) حقوق کے تحفظ (اور ان کو برقرار دزندہ) رکھنے) کے لیے۔

فرمایا (قدوری ؒ نے) اور قابلِ قبول ہے گواہی غیر مختون شخص کی اس لیے کہ اس کا غیر مختون ہونا عدالت میں (کسی طرح) مخل نہیں ہے۔ البتہ اگر اس نے ختنہ ترک کیا ہو دین (کے حکم اور اس شعار اسلام کو حقیر سمجھتے ہوئے کیونکہ وہ شخص ایسی نوعیت اختیار کر لینے سے عادل باقی نہیں رہا۔

اور خصی کی گواہی (بھی قابل قبول ہے) کیونکہ حضرت عمرؓ نے علقمہ کی شہادت قبول فرمائی تھی جو کہ خصی تھے۔ اور اس لئے کہ خصی ہونا اپنے ایک عضو کو ظلماً قطع کر دینا ہے۔ (جس کی شریعت نے اجازت نہیں دی ہے۔ تو یہ ایسا ہی ہو جائے گا۔ جس طرح کہ کسی شخص کا ہاتھ کٹا ہوا ہو۔

اور اسی طرح) ولدالزنا کی گواہی (بھی قبول ہے۔) اگر وہ عادل ہو اور دیگر شرائط قبولیت موجود ہوں اس لئے کہ والدین کا فاسق ہونا لڑکے کے فاسق ہونے کو مستلزم نہیں ہے۔ جیسے کہ والدین کافر ہوں۔ اور حال یہ کہ بیٹا مسلمان ہے۔ امام مالکؒ فرماتے ہیں ولدالزنا کی گواہی زنا کے معاملہ میں نہیں قبول کی جائے گی۔ کیونکہ (عادۃً) وہ اس بات کو پسند کرے گا۔ کہ دوسرا بھی اسی کا نمونہ اور مثل ہو (تاکہ وہ اپنے جیسوں کو دیکھ کر اپنے واسطے عار میں کچھ کمی کا تصور کرے) لہذا وہ (اس معاملہ میں متہم ہو گا۔ اپنی شہادت میں۔

ہم کہتے ہیں کہ عادل شخص نہ اس چیز کو اختیار کر سکتا ہے۔ اور نہ ہی ایسی بات وہ پسند کرتا ہے اور گفتگو اس (ولدالزنا کی گواہی میں ہے۔ جو عادل ہو

فرمایا (قدوری ؒ نے) اور خنثیٰ کی گواہی جائز ہے۔

کیونکہ خنثیٰ مرد[1] ہے یا عورت ہے۔ اور نصوص صریحہ سے) دونوں جنس کی گواہی صحیح (اور قابل اعتبار ہے۔ (حق تعالےٰ کا فرمان ہے۔ فان لم یکونا رجلین فرجل وامرأتان کہ اگر دو مرد گواہ نہ ہوں تو پھر ایک مرد اور دو عورتیں ہونی چاہئیں۔)

اور عاملوں کی گواہی (بھی) جائز ہے۔ اور عاملوں سے مراد بادشاہ کی طرف سے مقرر کردہ عہدہ دار و حکام ہیں۔ اکثر مشائخ فقہا کے نزدیک کیونکہ محض (حکومت کا) عامل ہونا فسق کا سبب نہیں ہے۔ (اس لیئے کہ بہت سے اکابر صحابہؓ نے عامل ہونا قبول کیا) البتہ اگر وہ عمّال ظلم و تعدی پر[2] مددگار ہوں (تو پھر ان کی گواہی قبول نہ کی جائے گی۔)

اور بیان کیا گیا کہ عامل اگر صاحب وجاہت (اور لوگوں کے درمیان قابل اعتماد) ہو صاحب اخلاق و مروت ہو جو اپنی گفتگو میں کوئی بیہودہ طریقہ اختیار نہیں کرتا۔ تو اس کی گواہی قبول کی جائے گی جیسے کہ فاسق کی گواہی کے بارہ میں امام ابو یوسف سے نقل کیا گیا کہ وہ اپنی وجاہت اور عزت کی وجہ سے جھوٹ بات پر اقدام نہیں کرے گا۔ اپنی عزت اور مرتبہ کی حفاظت کرتے ہوئے اور اس کے قابل احترام ہونے کی وجہ سے اس کو جھوٹی گواہی کے لئے کرایہ پر بھی نہیں لیا جائے گا۔

(اس لیے ایسے فاسق کی گواہی۔ امام ابو یوسفؒ کے نزدیک قابلِ اعتبار شمار کی گئی۔

فرمایا (امام محمد رحمہ اللہ نے) اور جبکہ گواہی دو شخصوں نے اس بات کی کہ ان کے باپ نے فلاں شخص کو وصی بنایا ہے۔ (اور وہ) وصی بھی اس بات کا دعویٰ کرتا ہے (کہ میت نے اس کو وصی مقرر کیا ہے) تو یہ جائز ہو گا۔ از روئے استحسان

---

[1] خنثیٰ وہ ہے جس کے پیدائشی طور پر مرد و عورت کی دونوں علامتیں پائی جاتی ہوں۔ اور مخنث وہ ہے۔ جو ایسے طور و طریق لباس اور گفتار و رفتار کے اختیار کرے جو عورتوں کے ہوتے ہیں۔ یا بد فعلی میں مبتلا ہو۔ [2] ظلم پر مددگار ہونا یہ ہے۔ کہ وہ اپنے حلقہ میں ظلم کو روا رکھتے ہوں اپنی طاقت اور عہدہ اقتدار سے ظالموں کو ظلم سے باز نہیں رکھتے ۱۲ منہ

اور اگر وصی نے انکار کر دیا (اپنے وصی ہونے کا) تو جائز نہ ہوگا۔ اور (ظاہر) قیاس کا تقاضہ یہ ہے۔ کہ جائز نہ ہو۔ اگرچہ وصی دعوئے کرے (میت کی جانب سے وصی مقرر کیئے جانے کا) اور اسی طرح حکم ہے۔ جب کہ دو شخصوں نے شہادت دی اس بات کی کہ ان دونوں کے لیئے وصیت کی گئی ہے۔ کچھ مال کی یا (ایسے ہی دو قرض خواہ جن کا میت پر قرض ہے (گواہی دیں) یا وہ دو قرض دار جن پر میت کا قرض ہے۔ یا دو شخص جن کو وصی بنایا گیا گواہی دیں کہ میت نے ان دونوں کے ساتھ اس (تیسرے) شخص کو وصی مقرر کیا ہے[1]

قیاس کی وجہ (جس کی رو سے شہادت جائز نہیں ہے) یہ ہے کہ یہ گواہی خود گواہ کی ذات کے لیے ہے۔ کیونکہ اس کا نفع اسی کی طرف لوٹے گا۔ کیونکہ وارثوں کے لیئے ان کا ایک کارندہ مہیا ہو جائے گا اور قرض خواہ اپنا قرضہ وصول کر لیں گے یا ادائگی کر کے بری ہو جائیں گے یا ان دو وصیوں کو ایک تیسرا مددگار مل جائے گا) لیکن قیاس استحسان کی وجہ یہ ہے۔ کہ قاضی کو حق ہوتا ہے وصی مقرر کرنے کا۔ جبکہ وصی اس وصایتہ کا طالب ہو، یا وہ اس کو قبول کر لے (درآنحالیکہ میت کی موت مشہور و معروف ہے (لوگوں کے درمیان) تو قاضی اس شہادت کی وجہ سے وصی مقرر اور متعین کرنے کی مشقت سے بچ جائے گا۔ یہ نہیں ہے کہ اس شہادت کی وجہ سے کوئی حق ثابت کیا جا رہا ہے۔۔ اس بنا پر یہ معاملہ ایسا ہی ہوگا جیسا کہ قرعہ اندازی ہو (کہ قرعہ اندازی کے ذریعہ ایک ثابت حق کی تعیین اور تقسیم کر دی جائے۔

اور وہ دو شخص جن کو وصی مقرر کیا گیا جب اقرار کریں کہ ان کی ساتھ ایک تیسرا شخص بھی وصی ہے قاضی کو حق ہوگا۔ تیسرے شخص کو بھی ان کے ساتھ وصی مقرر کر دینے کا۔ کیونکہ دونوں وصی اپنے اعتراف و اقرار کی وجہ سے (بغیر اس تیسرے کے) اپنے تصرف (اور معاملات کے طے کرنے سے) عاجز ہو گئے ہیں (یعنی

---

[1] مسئلہ زیر بحث میں پانچ صورتیں ہیں (۱) دو وارثوں کی شہادت کسی شخص کے وصی مقرر ہونے کی (۲) دو شخصوں کی شہادت اس چیز کی کہ ان کے لیے میت نے وصیت کی ہے (۳) دو قرض خواہوں کی شہادت کہ ان کا میت پر قرضہ ہے۔ (۴) دو قرض داروں کی شہادت و اقرار کہ ان پر میت کا قرضہ ہے۔ (۵) ان دو شخصوں کی جن کو وصی مقرر کیا گیا یہ گواہی کہ تیسرا بھی ان کے ساتھ وصی ہے۔ ۱۲ منہ

انہوں نے اس طرح اپنے عجز کو ثابت کر دیا لہٰذا اس اقرار و اعتراف کے نتائج میں سے یہ بات ہوگی کہ تیسرے کو وصی مقرر کرنا صحیح ہوگا۔

برخلاف اس صورت کے جب کہ وصی انکار کرے! جب کہ وارث گواہی دیں اس کے وصی مقرر کیے جانے کی ایا یہ کہ میت کی موت (لوگوں کے درمیان معلوم اور معروف نہ ہو) تو یہ گواہی قبول نہ کی جائے گی (کیونکہ (بذات خود) وصی مقرر کرنے کا اختیار نہیں ہے۔ تو ایسی صورت میں شہادت ہی واجب کرنے والی ہوگی (اور یہ گواہی جو کہ گواہ کی ذات کے لئے نفع کو موجب ہے اصولاً کوئی حق نہیں ثابت کر سکتی اس وجہ سے قابل قبول نہ ہو گی)

اور مسئلہ زیر بحث کی پانچ صورتوں میں سے یہ صورت کہ) وہ دو قرض دار کہ جن پر میت کا قرض ہے۔ ان کی گواہی (ہر حال میں) قبول کی جائے گی۔ اگرچہ میت کی موت مشہور ہو کیونکہ وہ دونوں اپنے اوپر ایک حق کا اقرار کر رہے ہیں۔ لہٰذا ان کے اس اقرار سے موت ان کے حق میں ثابت ہو جائیگی۔

اور اگر (ان دو وارثوں) نے یہ گواہی دی کہ ان کے باپ نے جو کہ غائب ہے فلاں شخص کو وکیل بنایا ہے۔ اپنے قرضوں کے وصول کرنے کے لیئے (جو مقام) کوفہ میں (لوگوں کے ذمے ہیں) تو وکیل خواہ دعویٰ کرے (اپنے وکیل ہونے کا) یا انکار کرے (ہر حال میں) ان دونوں (بیٹوں) کی گواہی قبول نہیں کی جائے گی۔ کیونکہ قاضی کو غائب کی طرف سے وکیل مقرر کرنے کا اختیار نہیں ہے۔ تو اگر وکالت ثابت ہو گی تو ان دونوں کی گواہی سے ثابت ہو گی۔ اور حال یہ گواہی (گواہوں کی ذات کے لیے نفع کو متضمن ہونے کی وجہ سے اس حق وکالت کو) ثابت و لازم کرنے والی نہیں ہے تہمت کے پائے جانے کی وجہ سے۔

اور قاضی ایسی گواہی کو نہ سنے جو جرح مجرد اور طعن پر ہو اور نہ اس کے مطابق فیصلہ کرے کیونکہ (کسی شخص کا فاسق ہونا ایسی چیز نہیں ہے کہ وہ فیصلہ

---

[1] جرح مجرد یہ ہے کہ مدعیٰ علیہ مدعی کی گواہوں پر یہ طعن اور جرح کرے کہ وہ فاسق ہیں تو یہ جرح ایسی چیز ہے کہ قاضی کے فیصلہ کے ماتحت نہیں آتی ہے۔ باقی آئندہ صفحہ پر۔

کے ماتحت آسکے کیونکہ اس کے واسطے اس بات کا امکان ہے کہ وہ توبہ سے دور ہو جائے۔ اس لیئے (فسق کو) لازم کرنے کے معنی متحقق نہیں ہو سکیں گے اور اس وجہ سے بھی کہ اس میں (مسلمان کی) پردہ دری ہے۔ اور حالانکہ (اس کے عیوب کی) پردہ پوشی واجب ہے اور اس کو شائع کرنا حرام ہے۔ اور (اس قسم کے عیب کو) ظاہر کرنے کی اجازت صرف احیاء حقوق کی ضرورت کی وجہ سے دی جاتی ہے۔ اور حقوق کا احیار تحفظ ایسی چیز ہے فیصلہ کے ماتحت آسکتی ہے۔

مگر یہ کہ گواہی دیں۔ (مدعی علیہ کے گواہ) مدعی کے اقرار پر (کہ اس نے گواہوں پر جرح وطعن کا (اقرار کیا ہے تو یہ گواہی قابلِ سماعت ہو گی) کیونکہ اقرار ایسی چیز ہے جو قاضی کے فیصلہ کے ماتحت داخل ہوتی ہے۔

فرمایا (امام محمد رحمہ اللہ نے) اور اگر مدعی علیہ نے یہ بینہ قائم کر دیا کہ مدعی نے گواہوں کو کرایہ پر حاصل کیا ہے۔ تو مدعی علیہ کی یہ گواہی قبول نہ کی جائے گی کیونکہ یہ شہادت جرحِ مجرد پر ہے۔ اور کرایہ پر (گواہوں کو) حاصل کرنا اگرچہ یہ ایک زائد امر ہے (جرح مجرد پر اس وجہ سے یہ شبہہ ہو سکتا ہے۔ کہ یہ جرح مجرد نہیں ہے) لیکن اس کے ثابت کرنے میں مدعی علیہ کوئی خصومت کرنے والا نہیں ہے کیونکہ اس معاملہ میں مدعی علیہ اجنبی محض ہے۔ یہاں تک کہ اگر مدعی علیہ نے یہ بینہ قائم کر دیا۔ کہ مدعی نے گواہوں کو دس درہم معاوضہ (کرایہ) پہ حاصل کیا ہے

بقیہ حاشیہ ص۱۱۶ :۔ لیکن جو جرح مجرد نہ ہو بلکہ حقوق میں سے کسی حق کی ساتھ مقرون ہو خواہ وہ حق اللہ ہو تو قاضی اس جرح کی سماعت کرے گا۔ مثلاً مدعی علیہ نے یہ بینہ قائم کر دیا۔ کہ گواہوں نے شراب پی لی یا زنا کیا۔ تو یہ جرح ایسی ہے۔ جو فیصلہ کے ماتحت آتی ہے یعنی اجراء حد اور وہ جرح جو حقوق العباد کے ساتھ مقرون ہیں۔ اس کی مثال یہ ہے۔ کہ مدعی علیہ یہ دعویٰ کرے کہ ان گواہوں سے میں نے اتنے مال پر یہ مصالحت کر لی تھی۔ کہ میرے خلاف گواہی نہ دیں۔ اور وہ مال میں نے ان کو دیدیا۔ لیکن انہوں نے میرے خلاف عدالت میں جھوٹی گواہی دی ہے لہذا میرا وہ مال واپس دلایا جائے۔ تو یہ جرح بھی قابلِ سماعت ہو گی ۱۲ منہ رحمہ اللہ تعالیٰ ؕ

تاکہ وہ گواہی پیش کر دیں۔ اور دس درہم ان گواہوں کو اس مال میں سے دے دیئے ہیں۔ جو اس کے قبضہ میں ہے۔ تو یہ بینہ قبول کر لیا جائے گا۔ کیونکہ (اس صورت میں) مدعی اس مدعا علیہ کے لئے خصم (یعنی صاحب خصومت اور جواب دہ) ہو گیا ہے۔ پھر اس کے بعد جرح (بھی) ثابت ہو جائے گی اسی بنا پر کہ بینہ قبول کر لیا گیا ہے۔ اسی طرح (مدعیٰ علیہ کا بینہ قبول کیا جائے گا) جبکہ اس نے اس بات پر بینہ قائم کیا کہ میں نے ان گواہوں سے مصالحت کر لی تھی۔ اس قدر مال پر اور وہ مال میں نے ان کو دے بھی دیا تھا۔ تاکہ یہ لوگ میرے خلاف یہ باطل گواہی نہ دیں۔ اور حال یہ ہے کہ انہوں نے (میرے خلاف یہ جھوٹی) گواہی دیدی ہے۔ اور مدعیٰ علیہ نے مطالبہ کیا گواہوں سے اس مال کی واپسی کا (جس پر صلح کی گئی تھی) اسی بنا پر (کہ شہادت جرح مجرد پر قابل سماعت اور قبول نہیں۔ البتہ وہ جرح جو حقوق میں کسی حق کے ساتھ قائم و متعلق ہو۔ وہ قابل قبول ہے ۰) ہم یہ کہتے ہیں کہ اگر مدعیٰ علیہ نے یہ بینہ قائم کر دیا۔ کہ شاہد غلام ہے (حر اور آزاد نہیں) یا وہ محدود فی القذف ہے یا شراب پینے والا ہے۔ یا پاک دامنوں پر بہتان لگاتا ہے۔ یا مدعی کے ساتھ (اس کے کاروبار میں) شریک ہے تو (ان صورتوں میں) بینہ قبول کر لیا جائے گا۔ (اس لیے کہ یہ جرح مجرد نہیں ہے۔ نیز ان لوگوں کی گواہی رد کرنے میں مسلمانوں کے حقوق کا تحفظ رہے گا۔

فرمایا (امام محمد رحمہ اللہ نے) اور جس نے کہ شہادت دی اور وہ اسی جگہ موجود رہا (جس مقام پر کہ اس نے گواہی پیش کی ہے۔) یہاں تک کہ اس نے یہ کہا کہ مجھ کو اپنی گواہی میں کچھ وہم ہو گیا (کچھ فرو گذاشت ہو گئی ہے) تو اگر شخص عادل ہے۔ تو اس کی شہادت جائز ہو گی (دیگر نہ نہیں۔) صاحب ہدایہ بیان فرماتے ہیں۔ گواہ کے اس کہنے کے کہ مجھے کچھ وہم ہو گیا۔ یہ معنی ہیں کہ سہواً مجھ سے کچھ فرو گذاشت ہو گئی اس چیز کے بیان کرنے سے جس کا ذکر کرنا مجھ پر ضروری تھا یا میں نے بطور سہو کوئی زائد چیز ذکر دی جو زیادتی باطل ہے۔

اور (اس گواہی کے جواز کی) وجہ یہ ہے کہ گواہ کبھی اس قسم کی چیز میں (کہ اس کو وہم اور فرو گذاشت ہو جائے) مبتلا ہو جاتا ہے مجلس قضا اور عدالت کی ہیبت کی وجہ سے تو اس کا عذر واضح ہے اس وجہ سے قبول کر لی جائے گی یہ شہادت

جب کہ اس نے اسی وقت (اور اسی مجلس میں) اس کا تدارک کر دیا - اور حال یہ ہے کہ وہ شخص عادل ہے (تو اس کی عدالت و تقویٰ کی وجہ سے جھوٹ اور خیانت کا احتمال مغلوب ہے) برخلاف اس صورت کے جبکہ وہ مجلس سے اٹھ کر چلا گیا اور پھر لوٹ کر آیا اور کہا کہ مجھ کو کچھ وہم ہو گیا تھا - اس لئے کہ یہ صورت اسی بات کا وہم (شبہہ) پیدا کرتی ہے - کہ مدعی کی طرف سے کسی تلبیس اور خیانت کے ذریعہ یہ زیادتی (سابق گواہی پر کی گئی ہے - لہٰذا (ایسی صورت میں احتیاط ضروری ہوگی -

اور اس وجہ سے (پہلی صورت میں اس کا یہ قول معتبر ہے - نہ کہ اس صورت میں جبکہ وہ مجلس سے اٹھ کر چلا گیا) کہ مجلس جب کہ متحد ہے تو جو کچھ مضمون لاحق کیا جائے گا - وہ اصل شہادت کے ساتھ ملحق ہو جائے گا - اور یہ تمام مضمون کلام واحد کی طرح شمار کیا جائے گا - لیکن یہ نوعیت (معتبر نہیں ہو سکتی جب کہ مجلس مختلف ہو جائے -

اور اسی حکم پر محمول ہے یہ صورت بھی جب کہ (گواہ سے) غلطی واقع ہو گئی (زمین یا مکان کی) بعض حدود کے بیان کرنے میں یا کچھ غلطی ہو گئی نسب کے بیان کرنے میں (کہ اصل نام تو صحیح ذکر کیا لیکن ولایت میں غلطی کر دی مثلاً زید بن عاصم کے بجائے زید بن خالد کہہ دیا - تو مجلس کے متحد رہنے کی صورت میں یہ جائز ہے - اور مجلس ختم ہونے کے بعد نہیں)

اور یہ اس وقت ہے - جب کہ شبہہ کا موقعہ ہو (کہ مجلس باہر جانے کے بعد شائد مدعی نے دھوکا اور تلبیس سے شہادت کے مضمون میں کچھ رد و بدل کی تلقین کی ہے) لیکن جس وقت کہ اس بات کا کو شبہہ نہ ہو تو کوئی حرج نہ ہوگا (بعد مجلس کے بھی کلام اور شہادۃ کے مضمون کا اعادہ کرنے میں مثلاً یہ کہ گواہ لفظ شہادت چھوڑ دے - (جب کہ وہ گواہی پیش کر رہا تھا) یا اس کے قائم مقام جو بھی کوئی (عنوان ہو - تو اس لفظ کا اعادہ معتبر ہوگا) اگرچہ وہ مجلس سے اٹھ کر چلا گیا تھا - بعد اس کے کہ وہ شخص عادل ہے (کیونکہ یہ مقام کسی درجہ میں بھی شبہہ کا محل نہیں ہے)

امام ابو حنیفہ رحمہ اللہ اور امام ابو یوسفؒ سے (یہ بھی) روایت ہے - کہ مجلس کے علاوہ بھی (ہر صورت میں) اس کا قول معتبر مانا جائے گا - جب کہ وہ عادل ہے

(اس لیے کہ اس کی عدالت تلبیس اور دھوکہ کی تہمت اور شبہ کو دور کرنے والی ہے) لیکن باعتبار اصول اور احکام شہادۃ کے معیار کو مدنظر رکھتے ہوئے) ظاہر وہی ہے جو ہم نے ذکر کیا (اور اسی پر مشائخ کا فتوے ہے۔ کیونکہ اکثر مشائخ ظاہر روایت کے ہوتے ہوئے نوادر پر فتوے نہیں دیتے ہیں) واللہ اعلم بالصواب

اختلافِ شہادت کے وقت کیا کیا جائے

فرمایا (قدوریؒ نے) گواہی اگر دعوے کے مطابق ہو تو قبول کی جائے گی اور اگر دعوے سے مختلف ہوئی تو نہیں قبول کی جائے گی۔ اس لیے کہ حقوق العباد میں دعوے کا تقدم شرط ہے گواہی کے قبول کرنے کے لئے اور یہ دعوے اس صورت میں تو پایا جائے گا۔ جب کہ گواہی اس کے مطابق ہو اور اس صورت میں کہ گواہی دعوے سے مختلف ہے دعوے (گویا کہ) معدوم ہو گا (اور گواہی) ظاہر ہے کہ اثباتِ دعوے کے لئے ہوتی ہے۔ تو جب کہ دعوے ہی نہیں تو گواہی کس چیز کو ثابت کرے گی۔)

فرمایا اور ضروری ہے ہر دو گواہوں کا متفق ہونا لفظ اور معنی میں امام ابوحنیفہ رحمہ اللہ کے نزدیک پس اگر ایک گواہ نے گواہی دی ایک ہزار کی۔ اور دوسرے نے گواہی دی دو ہزار کی تو امام صاحبؒ کے نزدیک (یہ گواہی) قبول نہ کی جائے۔ اور صاحبین (رحمہما اللہ) کے نزدیک گواہی ایک ہزار پر قبول کی جائے گی۔ جب کہ مدعی دعوے کرتا تھا دو ہزار کا۔

اور اسی صورت پر محمول ہے۔ اختلاف (دو گواہوں کا) ایک سو اور دو سو پر اور ایک طلاق اور دو طلاق پر یا ایک طلاق اور تین طلاق پر (کہ امام صاحب کے نزدیک گواہی رد کر دی جائے گی اور صاحبین کے نزدیک مقدار اقل پر گواہی معتبر شمار کی جائے گی۔ اس وجہ سے ایک سو اور ایک طلاق کو ثابت قرار دیا جائے گا۔) امام ابو یوسف اور امام محمدؒ کی دلیل یہ ہے۔ کہ دونوں گواہ ایک ہزار پر یا ایک طلاق پر تو متفق ہیں۔ البتہ ایک (ان میں سے) متفرد اور جدا ہو گیا ہے۔

مقدار زائد کے بیان کرنے میں تو اس قدر حق ثابت ہو جائے گا۔ جس پر دونوں کا اتفاق ہے۔ نہ کہ وہ مقدار جس میں دونوں مختلف ہیں تو یہ ایسا ہی ہو جائے گا۔ جیسا کہ دو گواہ باہم اختلاف کریں ایک ہزار اور ڈیڑھ ہزار کے بیان کرنے میں۔ جس میں خود امام صاحب کا یہی قول ہے کہ ان میں سے مقدار اقل پر گواہی قبول کی جائے گی۔ امام ابو حنیفہ رحمہ اللہ کی دلیل یہ ہے کہ دونوں گواہوں نے اختلاف کیا ہے لفظاً (کہ ہر کی تعبیر علیحدہ اور مختلف ہے) اور یہ اختلاف لفظی دلالت کرتا ہے معنی کے اختلاف پر کیونکہ معنی لفظ ہی سے مستفاد ہوتے ہیں اور یہ بات (کہ اختلاف لفظی معنی کے اختلاف پر دلالت کرتا ہے) اس بنا پر ہے کہ ایک ہزار کو دو ہزار کے عنوان سے (کبھی) تعبیر نہیں کیا جاتا۔ بلکہ یہ دونوں جملے مستقل اور علیحدہ ہیں۔ جس کا نتیجہ یہ ہوا کہ ان دونوں معنی اور باتوں میں سے ہر ایک پر (صرف) ایک گواہ حاصل ہوا (اور ظاہر ہے کہ ایک گواہی سے کوئی شئی بھی حقوق میں سے شریعت کے نزدیک ثابت و معتبر نہیں مانی جاتی) تو یہ ایسا ہی ہو گیا جس طرح سے کہ شہادت کا اختلاف ہو جاتے مال کی جنس میں۔ کہ ایک گواہ نے ہزار درہم کی گواہی دی اور دوسرے نے ہزار دینار کی)

فرمایا (قدوری نے) اور اگر گواہی ان میں سے ایک گواہ نے ایک ہزار کی اور دوسرے نے گواہی دی ایک ہزار پانچ سو کی اور حال یہ ہے۔ کہ مدعی دعوےٰ کرتا ہے ایک ہزار پانچ سو کا تو گواہی قبول کی جائے گی ایک ہزار پر اس لئے کہ ہر دو گواہ ایک ہزار پر اتفاق کر رہے ہیں لفظاً اور معنیً کیونکہ ایک ہزار اور پانچ سو دو جملے ہیں جن میں ایک کا عطف دوسرے جملہ پر ہو رہا ہے۔ اور عطف (جملہ اولےٰ کی) تاکید اور پختگی کرتا ہے نہ یہ کہ دونوں علیحدہ اور مستقل ہوں۔ اور ایک کا مضمون دوسرے کے مضمون کی تحقیق و تثبیت نہ کرے برخلاف اس صورت کے جب کہ ایک گواہ ایک ہزار کی گواہی دے اور دوسرا دو ہزار کی تو یہ دونوں گواہوں کی گواہی ایک دوسرے پر عطف نہیں ہے بلکہ ہر ایک اپنے معنی کے اعتبار سے مستقل ہے اس بنا پر دونوں صورتوں کے درمیان یہ فرق ہوا)

اور اگر مدعی نے یہ کہا کہ میرا کوئی حق نہیں ہے (مدعیٰ علیہ پر) بجز ایک ہزار

کے (اور حال یہ کہ ایک گواہ نے ایک ہزار پانچ سو کی گواہی دی ہے) تو اس گواہ کی گواہی جس نے ایک ہزار پانچ کی گواہی دی باطل ہے۔ کیونکہ مدعی نے (خود) اس گواہ کی تکذیب کر دی ہے۔ اس مقدار میں جس کی اس نے شہادت دی اور اسی طرح (حکم ہے) جبکہ مدعی نے ایک ہزار کے دعوے کے علاوہ (ہر چیز سے) سکوت اختیار کر لیا اس لئے کہ (ایسی صورت میں بھی تکذیب ظاہر ہے (مدعی کی طرف سے گواہ کی بیان کردہ مقدار میں)، تو ضروری ہے۔ (ان دونوں باتوں کے درمیان) تطبیق اور موافقت کا واقع کرنا (اسلیئے) اگر اس نے یہ کہہ دیا کہ میرا اصل حق ایک ہزار اور پانچ سو تھا۔ لیکن میں نے اس میں سے پانچ سو وصول کر لیئے یا مدعیٰ علیہ کو میں نے پانچ سو سے معاف کر دیا (تو) ایسی صورت میں) گواہی قبول کر لی جائے گی اس لئے کہ دعوے اور گواہی میں (اب تطبیق) ہو گئی ہے)

فرمایا (قدوریؒ نے) اور جب کہ گواہی دی دو گواہوں نے ایک ہزار کی لیکن ان میں سے ایک نے یہ کہا کہ اس میں سے (مدیون نے) پانچ سو ادا کر دیئے ہیں۔ تو ان دونوں کی گواہی ایک ہزار پر قبول کی جائے گی کیونکہ دونوں (اصل گواہی میں) اس مقدار پر متفق ہیں۔ اور اس ایک گواہ کا یہ قول نہیں سنا جائے گا۔ کہ اس نے پانچ سو ادا کر دیئے ہیں۔ اس لئے کہ یہ ایک ہی گواہی ہے البتہ اگر کوئی دوسرا گواہ بھی اس کے ساتھ اس کی گواہی دیدے تو قابلِ قبول ہو گی۔ اور امام ابو یوسفؒ سے یہ منقول ہے۔ کہ پانچ سو کا فیصلہ کیا جائے گا۔ اس لیئے کہ جس گواہ نے ادائیگی کی گواہی دی۔ اس کی گواہی کا یہ مضمون ہے کہ (مدعی علیہ پر) پانچ سو کے علاوہ کچھ قرضہ نہیں ہے (اور یہ مقدار ایسی ہے کہ جس پر بہر کیف دونوں کا اتفاق پایا گیا اس لئے اسی کا فیصلہ کر دیا جائے گا) مگر اس کا جواب وہی ہے۔ جو ہم نے بیان کیا دکہ اس صورت حال میں صرف ایک گواہ کی گواہی ہے جو قابل سماعت نہیں ہوتی۔

اور مناسب ہے گواہ کے لیئے جب کہ وہ اس بات کو جان لے دکہ پانچ سو ادا کر دیئے گئے ہیں) تو ایک ہزار کی گواہی نہ دے تاوقتیکہ مدعی اس کا اقرار نہ کرے کہ اس نے پانچ سو وصول کر لیئے ہیں تاکہ وہ گواہ ظلم پر مددگار نہ ہو جائے داس لئے کہ بعد میں اس کا یہ قول قابل سماعت نہ ہو گا اور اصل

ایک ہزار جس کی گواہی دیدی گئی مدعی علیہ پر لازم ہو جائیں گے) اور امام محمدؒ نے) جامع صغیر میں فرمایا (مثلاً) دو شخص ہیں۔ جنہوں نے ایک شخص پر گواہی دی ایک ہزار قرض کی پھر (اس کے بعد) ان میں سے ایک نے گواہی دی کہ مدعیٰ علیہ نے یہ (تمام) ایک ہزار قرضہ ادا کر دیا ہے۔ تو یہ گواہی جائز ہوگی قرض پر (یعنی اس گواہی سے مدعی علیہ کے ذمہ قرض ثابت ہو جائے گا) کیونکہ دونوں گواہوں کا اس پر اتفاق ہے کہ قرض مدعیٰ پر (لازم ہے) لیکن ان میں ایک منفرد (تنہا) ہے۔ اس بات کے بیان کرنے میں اس کو ادا کر دیا ہے جیسا کہ ہم نے بیان کیا (یہ تنہا ایک کی گواہی ہے جو قابل اعتبار نہ ہوگی اس وجہ سے اصل قرض سابق گواہی سے ثابت و لازم رہے گا۔

اور طحاویؒ نے ہمارے اصحاب (مشائخ حنفیہ) سے یہ روایت نقل کی ہے یہ گواہی قبول نہ کی جائے گی اور یہی امام زفرؒ کا قول ہے۔ کیونکہ مدعی نے اس گواہ کی تکذیب کر دی ہے جو ادا کرنے کی گواہی دے رہا ہے (جس کا نتیجہ یہ نکلا کہ ایک گواہ پر اس نے جرح کر دی اس کے بعد محض ایک گواہ باقی رہ گیا اور نصاب شہادت نہیں اس لئے قابلِ قبول نہ ہوگی ؟

ہم (اس کے جواب میں) کہتے ہیں کہ یہ جھٹلانا پہلے شہادت دی ہوئی چیز کے علاوہ ایک دوسری چیز میں ہے اور وہ (جس کی گواہی پہلے دی گئی) قرض ہے (اور گواہ کی تکذیب ادا کرنے میں کی گئی ہے۔) اور اس قسم کی تکذیب (اصل) گواہی کو قبول کرنے سے مانع نہیں ہے۔

فرمایا (قدوریؒ نے) اور اگر گواہی دی دو گواہوں نے اس بات کی کہ فلاں قاتل نے زید کو قتل کیا ہے۔ دسویں ذی الحجہ کو مکہ میں۔ اور دوسرے دو گواہوں نے (فیصلہ سے قبل) یہ گواہی دی کہ قاتل نے زید کو قتل کیا۔ دسویں ذی الحجہ کو کوفہ میں اور جمع ہو گئے (بیک وقت) یہ سب گواہ حاکم کی مجلس (قضا میں تو حاکم دونوں شہادتوں کو قبول نہ کرے اس لئے کہ ان دونوں شہادتوں میں سے ایک شہادت یقیناً جھوٹی ہے اور حال یہ ہے کہ ان میں سے کوئی ایک دوسری سے بہتر (یا مقدم نہیں ہے[1]

[1] و۔ یہ مسئلہ اسی اختلاف کی نظیر ہے۔ جب کہ گواہوں کے درمیان قتل و وقوع کے بیان میں اختلاف واقع ہو۔ ۱۲ منہ

پس اگر ان میں سے ایک گواہی پہلے پیش ہو گئی اور اس پر فیصلہ کر دیا گیا پھر اس کے بعد دوسری گواہی پیش ہوئی تو دوسری قبول نہ کی جائے گی۔ کیونکہ پہلی گواہی راجح (اور قوی) ہو گئی ہے اس وجہ سے کہ فیصلہ اس کی ساتھ متصل ہو چکا ہے لہٰذا اس سابق شہادت کو دوسری شہادت کی وجہ سے (اور اس پر نافذ شدہ فیصلہ کو) نہیں توڑا جائے گا۔

فرمایا (امام محمدؒ نے) اور اگر دو گواہوں نے گواہی دی ایک شخص کے خلاف اس بات کی کہ اس نے ایک گائے چرائی ہے۔ مگر دونوں نے باہم اختلاف کیا اس کا رنگ بیان کرنے میں تو (اس گواہی کے باعث) اس کا ہاتھ (حد سرقہ میں) کاٹا جائے گا۔ اور اگر ایک نے کہا کہ گائے چرائی ہے اور دوسرے نے کہا کہ بیل چرایا ہے تو ہاتھ نہیں کاٹا جائے گا۔ اور یہ حکم امام ابو حنیفہ کے نزدیک ہے۔

اور امام ابو یوسفؒ و امام محمدؒ فرماتے ہیں کہ دونوں صورتوں میں (ہاتھ نہیں کاٹا جائے گا (خواہ رنگ میں ہو یا نر و مادہ کے بیان میں) اور بیان کیا گیا کہ (یہ اختلاف امام صاحبؒ اور صاحبین کے درمیان اختلاف (کہ رنگ میں اختلاف کرنا گواہی کے لیے موجب رد نہیں ہے۔ البتہ تذکیر و تانیث میں موجب رد ہے ایسے دو رنگوں میں اختلاف کرنے کی صورت میں ہے۔ کہ جو دونوں مشابہت رکھتے ہوں جیسے سیاہ اور سرخ رنگ۔ نہ کہ سیاہ اور سپید میں اور (بعض مشائخ سے) یہ بھی منقول ہے امام صاحب اور صاحبین کے درمیان اختلاف ہر قسم کے رنگوں میں ہے (خواہ ان میں باہمی مشابہت ہو یا نہ ہو)

صاحبین کی دلیل یہ ہے۔ کہ سیاہ گائے کی چوری سفید گائے کی چوری نہیں ہے (اس لیئے کہ دونوں ایک دوسرے سے متغائر ہیں۔ اور حال یہ ہے کہ ایک گواہی سفید پر ہے اور ایک سیاہ پر) تو اس بنار بر ہر فعل پر نصاب شہادت پورا نہ ہوا۔ اور یہ اختلاف ایسا ہی ہو گیا جیسے کہ غصب کی صورت میں اختلاف کیا جائے (ایک گواہ کہے کہ سیاہ گائے غصب کی ہے اور دوسرا گواہی دے کہ سفید غصب کی ہے۔ کہ اس اختلاف کی وجہ سے گواہی رد کر دی جائے گی۔ اور غصب ثابت نہ ہو گا) بلکہ اس سے بھی زیادہ کیونکہ حد کا معاملہ

(بہ نسبت غصب کے) زائد اہم ہے۔ اور یہ اختلاف نر و مادہ کا سا اختلاف ہو جائے گا (کہ جس طرح اس بارہ میں اختلاف گواہی کے لیئے موجب رد ہے اسی طرح رنگ میں اختلاف بھی موجب رد ہوگا امام ابوحنیفہؒ کی دلیل یہ ہے (کہ رنگ میں اختلاف کی) تطبیق اور موافقت دے دینا ممکن ہے۔ کیونکہ (اس قسم کی گواہیوں کا تحمل (بالعموم) رات کے وقت ہوتا ہے دور سے (نہ یہ کہ چوری کرتے وقت کوئی شخص چور سے قریب ہو کیونکہ ایسے قرب میں تو سرقہ ہی نہ پایا جائے گا) اور یہ دونوں رنگ (سرخ اور سیاہ) باہم متشابہ ہوتے ہیں یا یہ دو رنگ (اگر متشابہ نہ ہوں (مثلاً سیاہ اور سفید) ایک ہی جانور میں جمع بھی ہو جاتے ہیں۔ تو (یہ ہو سکتا ہے) ایک جانب سے سیاہ ہو اور یہ ایک گواہ اس کو دیکھتا ہو (لہذا یہ اسی کی گواہی دیدے) اور دوسری جانب سے سفید ہو اور وہ (دوسرا) گواہ اس کو دیکھے (اس لئے وہ اسی کی گواہی دیدے تو اس طرح ایک مسروقہ چوپایہ میں گواہوں کا یہ اختلاف واقع ہو سکتا ہے برخلاف غصب کے مسئلہ کے جس کو صاحبینؒ نے اپنے قول کے لیئے نظیر بنایا کیونکہ غصب کی صورت میں (بالعموم) گواہ بننا اور شہادت کا تحمل دن کے وقت قریب سے ہوتا ہے۔

اور مذکر و مؤنث ہونا (ایسے دو وصف ہیں کہ) ایک چوپایہ میں جمع نہیں ہو سکتے ہیں اور نہ ان کے اجتماع کے لیئے کوئی تطبیق ممکن ہے اور اسی طرح (یہ امر بھی قابل لحاظ ہے کہ) اس وجہ سے یہ چیز مشتبہ نہیں ہو سکتی[۱] (برخلاف رنگ میں اختلاف کرنے کی لہذا نر و مادہ میں اختلاف کرنے کو بھی رنگ میں اختلاف کی نظیر نہیں بنایا جا سکتا ہے)

فرمایا (امام محمد رحمہ اللہ نے) اور جس شخص نے گواہی دی کسی کے لئے اس بات کی کہ اس نے غلام خریدا ہے۔ فلاں شخص سے ایک ہزار میں۔ اور دوسرے گواہ نے گواہی دی کہ اس نے ایک ہزار اور پانچ سو میں خریدا ہے تو یہ گواہی باطل ہے کیونکہ

---

[۱] اور جب اشتباہ کا امکان نہ رہا تو تطبیق کی بھی ضرورت نہ رہی جس طرح رنگوں میں اختلاف کی صورت میں تطبیق کی گئی ۱۲ منہ ٭

یہاں مقصود سبب ملک کو ثابت کرنا ہے۔ اور وہ عقد (یعنی خریدنا) ہے اس غلام کو) اور عقد بیع ثمن کے اختلاف سے مختلف ہو جاتا ہے اس لئے وہ چیز بھی مختلف ہو گئی جس پر گواہی دی گئی ہے۔ اور حال یہ ہے ہر ایک پر نصاب شہادت مکمل نہیں ہوا (کیونکہ ہر ایک پر ایک گواہی ہے) اور اس وجہ سے بھی (یہ شہادت باطل ہے) کہ مدعی اپنے دو گواہوں میں سے کسی ایک کی تکذیب کر رہا ہے اور اسی طرح (گواہی باطل ہے)، اگر مدعی خود بائع ہے اور اس میں کوئی فرق نہیں کہ مدعی دو مالوں میں سے کم کا دعویٰ کرے یا ان میں سے زائد کا اسی وجہ سے کہ ہم نے جو بیان کی (یعنی مقصود ملکیت کے سبب کو ثابت کرنا ہے۔

اور اسی طرح حکم ہے۔ عقد کتابت میں (کہ بدل کتابت میں اختلاف کی وجہ سے شہادت باطل ہو جائے گی۔ اس لیے کہ اصل مقصود عقد کتابت ہی ثابت کرنا ہے۔ پس اگر مدعی خود غلام ہی ہے تو ظاہر ہے۔ گواہی کا باطل ہونا مقدار عوض میں اختلاف واقع ہونے سے اور علی ہذا القیاس (گواہی قبول نہ کی جائے گی) اگر مدعی مولیٰ ہو کیونکہ آزادی ثابت نہیں ہوتی ہے۔ بدل کتابت ادا کرنے سے پہلے تو اصل مقصود سبب کو ثابت کرنا ہوگا۔ اور اس میں گواہی کا اختلاف موجب رد ہوگا۔ کیونکہ ہر معاملہ علیحدہ ہے اور یہ گواہی ہر ایک پر نصاب سے کم ہے۔ جیسے کہ بیان کیا گیا)

اور ایسا ہی (حکم) ہے خلع کا اور مال پر آزاد کرنے کا اور قتل عمد کے قصاص سے کسی مقدار مال پر صلح کر لینے کا جبکہ مدعی اس میں عورت اور غلام اور قاتل ہو (تو مال کی مقدار میں گواہی کا اختلاف گواہی کو باطل کرنے والا ہوگا) کیونکہ مقصود یہاں بھی عقد خلع اور اعتاق علی مال اور صلح کا ثابت کرنا ہے (اور ہر مقدار پر معاملہ جدا اور علیحدہ ہوتا ہے تو ہر ایک مقدار پر ایک گواہی نصاب شہادت سے کم ہونے کی وجہ سے قبول نہ کی جائے گی۔)

اور اگر دعوے دوسری جانب سے ہو (یعنی شوہر یا مولیٰ یا ولی مقتول) تو یہ دعوئے قرض کے دعوئے کے قائم مقام ہوگا۔ ان تمام صورتوں میں جن کو ہم نے بیان کیا۔ کیونکہ (قتل عمد کے) قصاص سے معافی اور آزادی اور

طلاق (یہ سب کچھ) صاحب حق کے اعتراف سے ثابت ہو جاتا ہے تو اب اس کے بعد صرف دعوے ہی باقی رہ گیا قرض کا بطور بدل خلع یا بدل صلح یا وہ مال جس کی وصولی پر عتق کے متعلق ہونے کا دعوے ہے۔ (تو جس طرح ڈیڑھ ہزار قرضہ کی صورت میں دو گواہ باہم اختلاف کریں ایک گواہ ایک ہزار بیان کرے اور دوسرا ڈیڑھ ہزار تو وہ مقدار ثابت ہوئی ہے جس پر دونوں کا متفق ہونا پایا گیا۔ یعنی ایک ہزار تو اسی طرح ان صورتوں میں بھی وہی مقدار معتبر ہوگی جس پر دونوں کا اتفاق ہے۔ اور اگر ہزار اور دو ہزار میں اختلاف ہو تو صاحبین اسی طرح ایک ہزار پر گواہی قبول فرماتے ہیں۔ اور امام صاحبؒ کے نزدیک باطل ہے۔ اسی تفصیل کے مطابق جو بیان کی جا چکی ہے)

اور رہن کی صورت میں اگر مدعی راہن ہو تو گواہی قبول نہ کی جائے گی (اسی اختلاف کی وجہ سے کہ ایک گواہ ایک ہزار کی گواہی دے اور دوسرا دو ہزار کی) اس لیے کہ رہن میں راہن کا کوئی حق نہیں ہے۔

بلکہ مرتہن کا حق مرہون شئی کے ساتھ متعلق ہوتا ہے۔ اسی وجہ سے راہن کو یہ حق اور اختیار نہیں ہے کہ جب چاہے مرہون کو مرتہن سے واپس لے لے۔ البتہ مرتہن کو یہ حق ہے۔ جب چاہے اس کو واپس کر دے تو (ایسی صورت میں) یہ گواہی دعوے سے خالی رہی (اور گواہی کا قابل اعتبار ہونا صحت دعویٰ پر موقوف ہے۔ تو جب نفس دعوے ہی نہیں ہے۔ تو گواہی کیونکر قبول کی جائے گی۔)

اور اگر مدعی مرتہن ہے تو یہ قرض کے دعوے کے قائم مقام ہوگا (اس لیے جو مال مقدار میں دوسرے سے کم ہے اس پر فیصلہ ہوگا)

اور اجارہ (کی صورت) میں (جب کہ گواہ مقدار اجرت میں اختلاف کریں) تو اگر یہ اختلاف اجارہ کی اول مدت ہو تو یہ بیع کی نظیر ہوگی (یعنی گواہی رد کر دی جائے گی۔ جس طرح کہ بیع میں قابل قبول نہیں ہوتی، اور اگر اختلاف مدت اجارہ کے گزرنے کے بعد ہے۔ اور مدعی اجارہ پر

دینے والا شخص ہے تو یہ قرض کا دعوٰے ہو گا۔ (یعنی ہر دو مال میں سے جو کم ہو اس کا فیصلہ کیا جائے گا جب کہ مدعی اس میں سے اکثر کا دعوے کرتا ہے۔)

فرمایا (امام ابو حنیفہ رحمہ اللہ نے)، لیکن نکاح (کے متعلق ان تمام مذکور بالا صورتوں میں یہ حکم ہے کہ وہ جائز ہو جائے گا ایک ہزار (مہر پر) بطور استحسان (جبکہ گواہ مقدار مہر میں اسی طرح اختلاف کریں اور صاحبین رحہم اللہ فرماتے ہیں کہ نکاح میں بھی (اور تمام صورتوں کی طرح یہ گواہی)، باطل ہے اور صاحبین کا قول ظاہر روایت ہے جس پر مشائخ نے فتوے دیا ہے) اور امالی میں امام ابو یوسفؒ کے قول کو امام صاحب کے قول کی ساتھ ذکر کیا گیا ہے (استحسانا ابو یوسفؒ بھی یہی فرماتے ہیں کہ ایک ہزار پر نکاح درست سمجھا جائے گا۔

صاحبین کی دلیل یہ ہے کہ یہ اختلاف (گواہی میں) درحقیقت عقد (نکاح) میں اختلاف ہے کیونکہ جانبین سے مقصود سبب (یعنی عقد نکاح) ہی کو ثابت کرنا ہے لہذا یہ صورت بیع کے مشابہ ہو جائے گی (کہ یہ بیع ایک ہزار پر ہے یا ڈیڑھ ہزار تو بیع میں اختلاف شہادت جس طرح موجب

لہ اس لیے کہ مدت اجارہ گزر جانے پر جب کہ دعوے کرنے والا وہ شخص ہے۔ جو اجرت پر دینے والا ہے۔ گواہوں کا مقدار اجرت میں اختلاف کرنا۔ ایسا ہی ہو جائے گا۔ جیسا کہ کوئی شخص کسی پر مثلاً ڈیڑھ ہزار قرض کا دعوے کرے اور دو گواہوں میں سے ایک گواہی دے ایک ہزار پانچسو کی اور دوسرا گواہی دے صرف ایک ہزار کی تو ایک ہزار کا فیصلہ ہوگا۔ اور اگر ایک ہزار اور ڈیڑھ ہزار کا اختلاف کیا۔ تو صاحبینؒ کے نزدیک تو یہی حکم ہے لیکن امام صاحب کے نزدیک گواہی رد کر دی جائے گی۔ اور یہ بات ظاہر ہے۔ کہ مدت اجارہ گزرنے پر اجرت ایک حق ثابت لازم ہو جاتا ہے۔ اجرت پر دینے والے کے لئے اور مستاجر بمنزلہ مدیون کے ہوتا ہے۔ ۱۲

عہ یعنی بہر صورت فیصلہ کم مال پر کیا جائے گا۔ اور مدعی کی طرف سے اپنے گواہ کی تکذیب نہیں لازم آئے گی کیونکہ گواہی درحقیقت نکاح پر ہے۔ تو اگر مدعی شوہر ہے۔ تو یہ حکم ظاہر ہے۔ اس لئے اس کا مقصد اثبات مہر نہیں ہے۔ ۱۲ منہ

رد ہے ۔ یہاں بھی **موجب** رد ہو گا ۔

امام ابو حنیفہ رح کی دلیل یہ ہے کہ (عقد نکاح میں اصل مال نہیں ہے بلکہ) مال نکاح میں تابع ہے اصل اس میں (ملک **بضع** کی) حلت اور ازدواج اور ملک البضع ہے ۔ اور جو چیز (یہاں) اصل ہے اس میں گواہوں کو کوئی اختلاف نہیں ہے ۔ اس وجہ سے (اس اختلاف کے باوجود) اصل نکاح ثابت ہو جائے گا اور پھر جو کچھ اختلاف اس شئ میں واقع ہوا جو تابع ہے (یعنی مال) تو اس میں جو مقدار کم ہے اس پر فیصلہ کر دیا جائے گا ۔ اس لئے کہ اس مقدار پر دونوں گواہوں کا اتفاق ہے ۔ اور (اس مسئلہ میں) یہ برابر ہے ۔ کہ مدعی نے (گواہوں کے بیان کردہ مال میں سے) کم کا دعویٰ کیا ہو یا اس میں سے اکثر کا صحیح قول یہی ہے مشائخ حنفیہ کا ۔[1] پھر یہ بھی بیان کیا گیا کہ اختلاف (امام صاحب اور صاحبین کے درمیان اس **صورت** میں ہے جب کہ مدعی عورت ہو اور جس صورت میں کہ مدعی شوہر ہو تو اس بات پر اجماع ہے کہ یہ شہادۃ قبول نہیں کی جائے گی ۔ کیونکہ عورت کا مقصود بسا اوقات مال ہوتا ہے ۔ اور شوہر کا مقصود سوائے عقد (نکاح) کے اور کچھ نہیں ۔ (اور اختلاف شہادۃ اس صورت میں کہ شہادت عقد پر ہو مانع قبول ہے) اور بیان کیا گیا ہے کہ (امام صاحب اور صاحبین کے درمیان، اختلاف دونوں صورتوں میں ہے (خواہ مدعی عورت ہو یا شوہر ہو) اور یہی زائد صحیح ہے ۔ اور دلیل (امام ابو حنیفہ رح اور صاحبین کی) وہی ہے جس کو ہم پہلے بیان کر چکے ۔

وراثت پر گواہی

فرمایا (امام محمد رحمہ اللہ نے) اور جس کسی شخص نے بینہ قائم کر دیا (گواہوں کو پیش کر کے) ایک مکان کے متعلق کہ یہ مکان اس کے باپ کا تھا ۔ جس کو اس

---

[1] کیونکہ بحث درحقیقت اس بارہ میں نہیں ہے ۔ کہ شوہر عقد کا یا مال کا دعویٰ کرتا ہے بلکہ ۔۔۔

کے باپ نے بطور عاریتہ یا بطور امانت اس شخص کے حوالہ کیا تھا جس کے قبضہ میں (اس وقت) وہ مکان ہے۔ تو یہ مدعی اس مکان کو قاضی کے حکم اور فیصلہ سے لے لے گا۔ اور اس کو اس بات کا مکلف نہ کیا جائے گا۔ کہ وہ اس کے واسطے بھی گواہی قائم کرے کہ اس کا باپ مرا ہے اس حال میں کہ یہ مکان اس نے مدعی کے واسطے بطور میراث چھوڑا ہے (یہ حکم تو تینوں آئمہ کے نزدیک اجماعی ہے لیکن بعض صورتوں میں اس بات کی گواہی ضروری ہوتی ہے کہ مورث اس حال میں مرا ہے کہ چیز اس نے اپنے وارث کے لیئے میراث چھوڑی ہے اس وجہ سے قاعدہ کلیہ (اس مقام پر) یہ ہے کہ مورث یعنی (میت) کے لیے جب ملک ثابت ہو جاتے تو اس ملک کا وارث کے واسطے فیصلہ نہیں کیا جاتا تا وقتیکہ گواہ اس بات کی گواہی نہ دے دیں کہ مورث اس حال میں مرا ہے کہ اس نے یہ چیز وارث کے واسطے بطور میراث چھوڑی ہے اور یہ قول امام ابو حنیفہ رح اور امام محمد رح کے نزدیک ہے بخلاف امام ابو یوسف رحمتہ اللہ کے کہ وہ فرماتے ہیں کہ وارث کی ملک (لامحالہ) مورث کی ملک ہوتی ہے کیونکہ وارث مورث ہی سے حاصل ہوتی ہے) اس وجہ سے مورث کی ملکیت کی شہادت وارث کے حق میں ملکیت کی شہادت ہوگی۔ امام ابو حنیفہ رح اور امام محمد رح فرماتے ہیں کہ وارث کی ملکیت جدید (اور سابق ملک سے جدا) ہوتی ہے۔ ان اموال میں کہ جو شئے معین کے قبیلہ سے ہیں۔

حتی کہ (اسی بناء پر) وارث پر استبراء واجب ہوتا ہے۔ وارث سے حاصل شدہ باندی میں اور وارث غنی کے لئے وہ چیز حلال ہو جاتی ہے۔ جو مورث فقیر کو

بقیہ حاشیہ صہ یا عورت اس کی مدعی ہے۔ بلکہ گفتگو اس میں ہے کہ مقدار مہر کے متعلق شہادت کا اختلاف اصل عقد کے مختلف ہونے کو موجب ہے یا نہیں؟ امام ابو حنیفہ رح کی نظر یہ ہے کہ اس بارہ میں شہادت کا اختلاف عقد کے مختلف ہونے کو مستلزم نہیں ہے۔ اور صاحبین فرماتے ہیں کہ اختلاف کو مستلزم ہے جیسے کہ جانبین کی دلیلیں صاحب ہدایہ نے بیان فرمائیں ۱۲ منہ

بطور صدقہ دی گئی تھی (اگر وارث کے حق میں وراثت ملکِ جدید نہ ہوتی تو باندی کا استبرا ضروری نہ ہوتا۔ اور نہ وہ صدقہ وارث غنی کے لیے حلال ہوتا۔ جو مورث کو دیا گیا تھا) لہٰذا ملکیت کا منتقل ہونا ضروری ہوا۔ (کہ گواہی سے یہ بھی ثابت ہو کہ مورث سے اس چیز کی ملکیت وارث کی جانب منتقل ہو گئی ہے۔ مگر یہ بات ضروری ہے کہ صرف اتنی بات پر کفایت کر لی جائے گی۔ کہ موت کے وقت مورث کی ملکیت پر گواہی قائم ہو جائے اس لیئے کہ

کہ اس کے

بعد تو) لامحالہ مورث کی ملکیت کا وارث کی طرف منتقل ہو جانا خود بخود ہی ثابت ہو جائے گا اور اسی طرح اکتفاء کر لیا جائے گا۔ اس گواہی پر جو موت کے وقت مورث کے قبضہ کو ثابت کرنے والی ہو۔ انشاء اللہ آئندہ ہم اس کو (تفصیل سے) بیان کریں گے اور چنانچہ بیان کردہ مسئلہ متن میں مورث کے قبضہ پر گواہی پائی جا رہی ہے۔ کیونکہ مستعیر اور امین اور مستاجر کا قبضہ مالک کے قبضہ کے قائم مقام ہوتا ہے۔ اس وجہ سے قبضہ کے ثبوت اور اس کی گواہی سے مستغنی کر دیا وارث کی جانب ملکیت کے منتقل ہونے کی مزید گواہی (اور ثبوت) سے (کہ مدعی کو مزید گواہی کی ضرورت نہ ہو گی۔ اور امام ابو یوسفؒ کے نزدیک اس لیئے کہ ان کے نزدیک تو وارث کی ملک بعینہ مورث کی ملک ہے تو جو شہادت مورث کی ملک پر ہے وہی شہادت وارث کے ملک کے لئے بھی ہے) اور اگر گواہوں نے یہ گواہی دی کہ یہ مکان فلاں شخص کے قبضہ میں تھا جو مر گیا اور حال یہ کہ (موت کے وقت) یہ مکان اسی کے قبضہ میں تھا۔ تو جائز ہو گی (یہ گواہی اس لیئے کہ موت کے وقت جو بھی قبضہ ہے۔ وہ (موت کے بعد) بواسطہ ضمانت قبضۂ ملک کی صورت میں بدل جاتا ہے (خواہ کسی قسم کا قبضہ ہو) اور حتی کہ امانت بھی قابل ضمان ہو جاتی ہے۔ اس کو مجہول رکھنے کی وجہ سے (یعنی یہ نہ بتانے کی وجہ سے یہ چیز اس کے پاس بطور امانت ہے۔ حالانکہ

---

[1] یعنی آنے والے متن کے ماتحت۔ ۱۲ منہ

اس کو چاہیئے تھا۔ مرنے سے قبل وہ اس کو ظاہر کرتا جس کا نتیجہ یہ ہوا کہ وہ اس کا ضامن ہوا اور جب مضمون شئ چھوڑ کر تو اس کا قبضہ ملک ہو گیا۔ اور اس طرح سے وارث کے لئے اس کی بھی ملکیت ثابت ہوئی) تو یہ بات ایسی ہی ہو گئی جیسے کہ گواہوں نے گواہی دی ہو۔ مورث کی ملکیت قائم اور ثابت ہونے کی اسکی موت کے وقت (کہ اس مکان پر مدعی کے باپ کی ملکیت اس کی موت کے کے وقت قائم تھی)

اور اگر گواہوں نے کسی زندہ شخص کے لیئے یہ کہا کہ ہم گواہی دیتے ہیں۔ کہ یہ مکان مدعی کے قبضہ میں تھا اتنے مہینہ (جو کہ اس وقت تیرے قبضہ میں ہے) تو یہ شہادت قبول نہ کی جائے گی۔ (یہ قول امام ابوحنیفہ اور امام محمد رحمہا اللہ کا ہے) اور امام ابو یوسف سے منقول ہے۔ کہ یہ گواہی قبول کی جائے گی کیونکہ ملک کی طرح قبضہ بھی مقصود ہے (کہ جب ملکیت ثابت ہو جاتی ہے تو وہ اس وقت تک باقی رہتی ہے۔ جب تک کہ کوئی شئ اس کو زائل کرنے والی نہ پائی جائے۔ تو اسی طرح قبضہ بھی جب ثابت ہو گیا تو وہ بھی قائم اور باقی رہے گا) اور اگر وہ گواہی ایک ملک کی دیتے تو قبول کی جاتی تو اسی طرح یہ گواہی بھی معتبر ہو گی جو قبضہ کے لیئے ہے) اور یہ ایسا ہی ہو گیا جس طرح کہ گواہوں نے یہ گواہی دی ہو کہ (قابض نے) یہ مکان مدعی سے[عہ] لیا تھا۔ تو ایسی گواہی معتبر مانی جاتی ہے

عہ حاصل یہ کہ گواہوں کی یہ گواہی کہ یہ مکان مدعی کے باپ کے قبضہ میں تھا۔ اس کی موت کے وقت تھا۔ تو یہ جائز اور معتبر ہو گی اور اس کے ذریعہ ملکیت وارث کی طرف منتقل ہو جائے گی۔ اس لئے کہ زیر بحث مسئلہ میں ہر قسم کا قبضہ ملک کے قبضہ کی صورت میں بدل جاتا ہے کیونکہ موت کے وقت قابض کا قبضہ یا تو بطور ملک تھا۔ یا بطور غصب یا بطور امانت۔ تو اگر قبضہ ملک تھا تو ظاہر ہی ہے۔ اور اگر قبضہ غصب کے طور پر تھا۔ تو بھی وہ ملک کی صورت میں تبدیل ہو جائے گا۔ کیونکہ موت کی وجہ سے ضمان لازم اور مقرر ہو گیا اور غاصب پر ضمان واجب ہو جانے سے مغصوب شئ گویا اس کی ملک ہو جاتی ہے۔ اور اگر قبضہ امانت تھا۔ تو بھی بواسطہ ضمان وہ ملک کی صورت میں بدل جائے گا۔ اس لیئے کہ اس کو چاہیئے تھا۔ باقی صفحہ آئندہ پر

اور واپس کرنے کا حکم دیا جاتا ہے تو اسی طرح اگر یہ گواہی دیں کہ یہ مکان مدعی کا تھا۔ تو بھی بالاجماع قبول ہے۔ حاصل یہ کہ جس طرح یہ گواہی کہ یہ مکان فلاں میت کے قبضہ میں تھا موت کے وقت بالاجماع قابل قبول ہے۔ اسی طرح یہ گواہی بھی کہ فلاں زندہ کے قبضہ میں تھا قابل قبول ہونی چاہیئے۔ ظاہر روایت کی وجہ جو کہ امام ابو حنیفہ اور امام محمد رحمہ اللہ کا قول ہے۔ یہ ہے کہ (صورت مذکورہ میں) گواہی ایک مجہول شئی پر قائم ہوئی ہے۔ کیونکہ (مدعی کا) قبضہ ختم ہو چکا ہے اور حال یہ ہے کہ قبضہ مختلف اقسام کی طرف منقسم ہوتا ہے۔ قبضۂ ملک و قبضۂ امانت اور قبضۂ ضمان اس وجہ سے یہ بات نہایت ہی دشوار ہوگئی کہ ایک مجہول قبضہ کے اعادہ کا فیصلہ کیا جائے۔ برخلاف ملک (کی صورت) کے (جس کو امام ابو یوسفؒ نے بطور نظیر پیش فرمایا) کہ وہ معلوم ہے۔ اور اس میں کوئی اختلاف بھی نہیں اور برخلاف لے لینے کی صورت کے وہ بھی معلوم ہے۔ (یعنی غصب) اور اس لے لینے کا حکم بھی متعین ہے کہ اس کا واپس کرنا واجب ہے۔ اور اس وجہ سے بھی (زیر بحث مسئلہ میں قابض کے قبضہ کو ترجیح ہے) کہ قابض کا قبضہ تو آنکھوں کے

بقیہ حاشیہ صفحہ ۱۳۲ مرنے سے پہلے پہلے امانت کو ان کے مالکوں کے سپرد کرتا۔ یا یہ بتا دیتا کہ یہ چیز امانت ہے۔ لیکن یہ ظاہر نہ کرنے کی وجہ سے بمنزلہ غاصب کے شمار کیا گیا۔ اور ضامن ہوا۔ اور اس تقدیر پر اس امانت کا قبضہ عند الموت ملک کا قبضہ شمار کیا گیا وارث اس صورت میں بھی اس کا مالک ہو جائے گا۔ جیسے کہ اور دوسری صورتوں میں ملکیت اس کی طرف منتقل ہوتی ہے۔ بہر کیف جب ہر صورت میں مورث کا قبضہ مدت کے وقت ثابت ہوگیا۔ اور موت کی وجہ سے ہر قبضہ قبضۂ ملک کے درجہ میں اعتبار کیا گیا۔ تو اس کے ثابت ہونے سے وارث کے حق میں بھی اس کی ملکیت ثابت ہو جائے گی۔ یہ سب تفصیل اس صورت میں ہے۔ کہ مدعی کا اس میت کا وارث ہونا ثابت اور معلوم ہو ۱۲ منہ واللہ اعلم بالصواب کذا فی شرح الہدایہ

سے یعنی گواہوں نے یہ گواہی دی کہ مکان مدعی کے قبضہ میں تھا۔ اور اس سے مدعی علیہ نے جو کہ قابض ہے۔ اس مکان کو لیا تھا۔ تو یہ گواہی قبول کی جائے گی۔ اور مکان مدعی کے حوالہ کر دیا جائے گا۔ ۱۲ منہ ✦

سامنے ہے۔ اور مدعی کا قبضہ وہ ہے۔ جس کی گواہی دی گئی اور حقیقت یہ ہے۔ کہ کسی چیز کا بیان کرنا اس کے مشاہدہ (اور معاینہ) کے برابر نہیں ہوتا ہے۔ اس بنار پر اس قبضہ کو ترجیح دی گئی جس کا مشاہدہ ہے۔ اور مدعی کے قبضہ پر گواہی کو رد کر دیا گیا[1]

اور اگر اقرار کر لیا مدعیٰ علیہ نے اس بات کا (کہ یہ مکان مدعی کے قبضہ میں تھا) تو پھر یہ مکان مدعی کے قبضہ میں واپس کر دیا جائے گا۔ اس لئے کہ یہ جہالت اس چیز کا اقرار کیا گیا ہے۔ وہ اقرار کی صحت کو مانع نہیں ہے۔ (جیسا کہ بیان کیا جا چکا کہ حق مجہول کا اقرار صحیح ہوتا ہے)

اور اگر دو گواہوں نے اس بات کی گواہی دی کہ مدعی علیہ نے اقرار کیا ہے کہ یہ مکان مدعی کے قبضہ میں تھا۔ تو (ایسی صورت میں بھی) مکان مدعی کی طرف واپس کر دیا جائے گا۔ کیونکہ اس صورت میں جس چیز کی گواہی دی گئی وہ اقرار ہے[2] اور وہ ایک معلوم اور متعین چیز ہے (یعنی مدعی کے قبضہ کا ثابت ہونا اور صحت اقرار کے واسطے صرف اتنا کافی ہے۔ اگرچہ یہ ظاہر نہ ہوا ہو کہ اس کے کسی قسم کے قبضہ کے اقرار پر گواہی ہے۔)

گواہی پر گواہی دینا

فرمایا (قدوری ؒ نے) گواہی پر گواہی دینا جائز ہے ہر ایسے حق میں کہ جو شبہ سے ساقط نہیں ہوتا اور یہ (شہادت پر شہادت کا جواز) بطریق استحسان ہے

---

[1] یہ تفصیل اس صورت میں ہے۔ جب کہ مدعیٰ علیہ منکر ہو اور اگر مدعیٰ علیہ اقرار کرے تو پھر ظاہر ہے کہ وہ مکان مدعی کے حوالہ کر دیا جائے گا جیسا کہ متن میں بیان کیا جا رہا ہے۔ ۱۲

[2] جس کی مثال اس طرح ہے۔ کہ مثلاً کسی نے دعویٰ کیا کہ زید پر اس کے دس درہم ہیں۔ اس پر گواہوں نے یہ گواہی دی کہ زید مدعیٰ علیہ نے اقرار کیا ہے کہ مدعی کا میرے ذمہ کچھ ہے تو یہ گواہی صحیح ہوگی

اس لئے کہ اس کی حاجت و ضرورت بہت شدید ہے کیونکہ لبسا اوقات اصل گواہ لبعض عوارض کی وجہ سے شہادۃ کے ادا کرنے سے عاجز ہو جاتا ہے (مثلاً موت یا مرض اور سفر جیسے عوارض کے پیش آجانے سے) تو اگر گواہی پر گواہی کو جائز نہ رکھا جائے تو یہ بات حقوق کی اضاعت و ہلاکت کا سبب بن جائے گی۔ اور اسی وجہ سے کہ حاجت اس امر کی شدید ہے ہم نے شہادت پر شہادت کو جائز رکھا اگرچہ فروع کے فریق زائد ہو جائیں (مثلاً اصل گواہوں پر دو گواہ فرع ہو گئے پھر ان کی گواہی پر اور دوسرے دو گواہ فرع ہوئے۔ اور اسی طرح ان کی گواہی پر پھر دوسرے اور گواہ)

مگر یہ گواہی پر گواہی میں ایک قسم کا شبہہ ہے۔ قائم مقام ہو جانے کی وجہ سے (ایک گواہی کا دوسری گواہی کے یا اس احتمال کے باعث کہ کوئی تبدیلی واقع ہو گئی ہو) یا اس وجہ سے اشتبہہ واقع ہے کہ شہادۃ فرع میں (خلاف واقع اور جھوٹ کا زائد احتمال ہے۔ اور حال یہ ہے۔ کہ اس پیر سے احتراز ممکن ہے بایں طور کہ گواہوں کی جنس موجود ہونے کی وجہ سے اور گواہ لے لیے جائیں۔ لہذا گواہی پر گواہی ان معاملات میں قبول نہ کی جنس موجود ہونے کی وجہ سے اور گواہ لے لئے جائیں لہذا گواہی پر گواہی ان معاملات میں قبول نہ کی جائے گی جو شبہات کی وجہ سے ساقط ہو جاتے ہیں۔ مثلاً حدود و قصاص اور جائز ہے۔ دو گواہوں کی گواہی دو گواہوں کی شہادت پر۔

امام شافعی نے فرمایا شہادت پر شہادت چار سے کم کی جائز نہیں ہے۔ اس طرح سے کہ ہر ایک اصل گواہ پر دو شاہد گواہ ہوں۔ کیوں ہر دو فرع گواہ ایک اصل گواہ کے قائم مقام ہوں گے۔ تو اس فرعیت کی وجہ سے یہ دو گواہ فرع دو عورتوں کی طرح ہر ایک گواہ کی فرعیت میں دو گواہوں کی گواہی ضرور ہو گی)

بقیہ حاشیہ صف اور مدعی علیہ کو مجبور کیا جائے گا۔ کہ وہ اس حق کی وضاحت کرے جس کا اس نے اقرار کیا ہے ۲، ۳ے گواہی پر گواہی کا بیان جس کی صورت یہ ہے۔ کہ مثلاً کسی معاملہ پر دو شخص گواہ ہوئے جو اصل کہلاتے ہیں۔ انہوں نے اپنی اس گواہی پر دوسروں کو گواہ کر لیا تم ہماری اس گواہی پر گواہ ہو جاؤ۔ ان کو شہود و فروع کہا جاتا ہے۔ ۱۲

ہماری دلیل حضرت علی رضی اللہ عنہ کا قول[1] ہے۔ کہ نہیں جائز ہے۔ ایک مرد کی شہادت پر بجز دو مردوں کی شہادت کے۔

اور (دوسرے) اس وجہ سے بھی دو شاہدوں کی شہادت معتبر ہے۔) کہ اصل گواہوں کی گواہی نقل کرنا حقوق (اسلام) میں سے ہے تو ان دونوں فرع گواہوں نے (پہلے) ایک حق کی گواہی دی (یعنی اصل کی گواہی نقل کی) اور پھر انہوں نے گواہی دی دوسرے ایک حق کی (یعنی اس بات کی کہ ہم ان گواہوں کی گواہی پر گواہ ہیں) لہذا قبول کی جائے گی (جس طرح کہ ہر ایک حق پر دو گواہوں کی گواہی قابل قبول ہوتی ہے)

اور قبول نہیں کی جائے گی ایک فرع گواہ کی گواہی ایک اصل گواہ کی گواہی پر اسی روایت کی بنا پر جس کو ہم نے بیان کیا (یعنی حضرت علیؓ کا قول) اور یہ بات امام مالکؒ پر (یعنی ان کے قول کے بالمقابل) حجت ہے۔ (جو ایک فرع کی گواہی کو جائز قرار دیتے ہیں۔) اور اسی وجہ سے بھی (ایک گواہ کی گواہی قبول نہیں ہے) کہ اصل کی گواہی ادا کرنا منجملہ حقوق کے ہے۔ تو ضروری ہوگا۔ کہ گواہی کا نصاب پورا[2] ہو

---

[1] حضرت علی رضی اللہ عنہ کا یہ قول امام عبدالرزاقؒ نے اپنے مصنف میں تخریج کیا ہے۔ لیکن مصنف عبدالرزاق کے الفاظ یہ ہیں۔ لا یجوز علی شہادۃ المیت الا اجلان کہ میت کی گواہی پر دو سے کم کی گواہی جائز نہیں ہے۔ ان الفاظ سے یہ روایت عزیت ہے۔ جو صاحب ہدایہؒ نے ذکر کئے ہیں۔ استدلال کا حاصل یہ ہے کہ حضرت علیؓ نے دو مردوں کی گواہی جائز فرمایا اور یہ شرط نہیں بیان کی کہ ہر ایک اصل گواہ پر دو فرع گواہوں تو ان الفاظ کے اطلاق نے اس بات پر دلالت کی کہ دو فرع گواہوں کی گواہی دو اصل گواہوں پر جائز ہے یہ نہیں کہ چار فرع گواہوں سے کم کی گواہی جائز نہیں ہے۔ ۱۲ واللہ اعلم (کذا فی حواشی الہدایہ) [2] اسی دلیل سے امام شافعیؒ کے اس نظیر کا بھی جواب ہو گیا جو انہوں نے ہر مرد کی گواہی کے قائم مقام دو عورتوں کی گواہی سے پیش کی ہے۔ اس لئے کہ وضع شریعت سے دو عورتوں کی گواہی ایک گواہی ہے۔ نہ یہ کہ دو کا عدد بوجہ فرعیت اور قائم مقام ہونے کے ہے۔ ۱۲ منہ

اور ایک کی شہادت حقوق مالیہ میں نصاب شہادت نہیں ہے) اور (شاہد اصلی کی طرف سے فرع کو گواہ بنانے کی صورت یہ ہے کہ شاہد اصل شاہد فرع کو یہ کہے کہ تو گواہ ہو جا میری شہادت پر بایں طور کہ میں گواہی دیتا ہوں کہ فلاں بن فلاں نے میرے روبرو ایسا اقرار کیا اور مجھے اپنی ذات پر گواہ بنایا۔ کیونکہ شاہد فرع گویا کہ اصل کا نائب ہے۔ تو ضروری ہوگا۔ اصل ہی کی طرف سے اس کو حامل شہادت بنانا (اور اس ذمہ داری کو اس کے سپرد کرنا جیسے کہ بیان کیا جا چکا۔ اور یہ بھی ضروری ہے کہ شاہد اصل (فرع کے سامنے) اس طرح گواہی دے جیسے کہ وہ قاضی کے سامنے پیش کرتا ہو۔ تاکہ شاہد فرع اس گواہی کو مجلس قضا کی طرف منتقل کر سکے اور اگر (گواہ بناتے وقت) شاہد اصل نے (فرع کو) یہ نہیں کہا کہ گواہ بنایا ہے۔ مجھ کو مدعی علیہ یا مقر نے اپنی ذات پر تو بھی (شاہد فرع کو گواہ بنانا) جائز ہوگا۔ اس لئے کہ جو شخص کسی دوسرے کے اقرار کو سن لے تو اس کے واسطے اس قرار کی شہادت دے دینا جائز ہوگا۔ اس لئے کہ جو شخص کسی دوسرے کے اقرار کو سن لے تو اس کے واسطے اس اقرار کی شہادت دے دینا جائز ہوتا ہے۔ اگرچہ (مدعیٰ علیہ یا مقر نے) یہ نہ کہا ہو۔ کہ تو گواہ ہو جا۔

اور شاہد فرع (ادائے شہادت کے وقت) یہ کہے کہ میں گواہی دیتا ہوں کہ فلاں شخص نے مجھ کو اپنی شہادت پر گواہ بنایا ہے کہ فلاں شخص نے اس کے روبرو اقرار کیا ہے اس حق کا اور اس نے مجھ کو یہ کہا کہ تو گواہ ہو جا میری اس شہادت پر کیونکہ ضروری ہے شاہد فرع کی گواہی دینا (جو بغیر عنوان شہادت ممکن نہیں ہے) اور اصل کی شہادت کا ذکر کرنا اور اس بات کا بھی ذکر کرنا کہ اس نے مجھ کو حاملِ شہادت بنایا ہے۔ اور شہادۃ فرع کے واسطے (ان الفاظ کے علاوہ) اور بھی کچھ الفاظ ہیں جو مذکورہ الفاظ سے طویل تر ہیں اور ان سے مختصر بھی ہیں لیکن خیر الامور اوسطہا کہ ہر چیز میں درمیانہ درجہ بہتر ہوتا ہے۔

ف یعنی صورت مثلاً شاہد فرع یوں کہے قاضی کے سامنے کہ میں گواہی دیتا ہوں اس بات کی کہ فلاں شخص نے میرے سامنے یہ گواہی دی کہ فلاں شخص کا فلاں کے ذمہ اتنا اتنا مال ہے۔ باقی آئندہ صفحہ پر

اور اگر کسی گواہ نے یہ کہا کہ فلاں شخص نے مجھ کو اپنی ذات پر گواہ بنایا ہے۔ (یعنی مقر نے اپنے اقرار پر مجھ کو گواہ بنایا ہے، تو اس گواہی کو سننے والا اس کی شہادت پر گواہی نہ دے سکے گا۔ تاوقتیکہ وہ (اصل گواہ) یہ نہ کہدے کہ تو گواہ ہوجا میری شہادت پر کیونکہ ضروری ہے۔ شاہد فرع کو اصل کی طرف سے) شہادت کا حامل بنایا جائے اور یہ چیز امام محمد رحمہ اللہ کے نزدیک تو ظاہر ہے۔ اس لیئے کہ ان کے نزدیک (ایسی صورت میں) فیصلہ شہود فروع اور اصول دونوں کی گواہی سے ہوتا ہے۔ جس کا یہ نتیجہ ہے۔ کہ شہادت سے رجوع کر لینے کی صورت میں دونوں (اصول اور فروع) ضامن ہوتے ہیں۔ اور اسی طرح امام ابوحنیفہ اور امام ابویوسف کے نزدیک شہادت کا حامل بنانا ضروری ہے) کیونکہ ضروری ہے۔ اصول کی گواہی کا نقل تاکہ وہ حجت بن سکے تو (گواہ بنا دینے کی صورت میں) ظاہر ہو جائے گا اس چیز کا حامل ہونا جو حجت ہے۔ (اور بغیر اس کے فروع کا حامل حجت ہونا معتبر نہیں ہو سکتا۔)

فرمایا (قدوری رحمۃ اللہ علیہ نے) اور قبول نہیں کی جائے گی فروع کی گواہی مگر اس صورت میں کہ اصل گواہ مرجائیں یا تین روز کی مسافت یا اس سے زائد مسافت پر غائب ہوں۔ یا کسی ایسی بیماری میں مبتلا ہو جائیں کہ اس کی وجہ سے حاکم کی عدالت میں حاضر نہ ہو سکیں کیونکہ فروع کی شہادت کا جواز حاجت اور ضرورت کی وجہ سے ہے اور یہ مجبوری اس وقت پیش آتی ہے۔ جب کہ اصل گواہ گواہی پیش کرنے سے عاجز ہو اور ان صورتوں میں عاجزی و مجبوری متحقق ہے۔ اور (غائب ہونے میں) اس سفر (اور مسافت) کا صرف اس وجہ سے اعتبار کیا کہ (مجلس حاکم میں، حاضری سے عاجز و مجبور بنانے والی چیز بعد مسافت ہے اور سفر (شرعی)، کی مدت بعید ہوتی ہے

بقیہ حاشیہ ص۳ اور اس نے مجھ کو اپنی شہادت پر گواہ بنایا اور مجھ کو حکم دیا کہ میں اس کی شہادت پر شہادت دیدوں، چنانچہ اب میں اس گواہی کو پیش کرتا ہوں۔ اور مختصر عنوان یہ ہے۔ مثلاً یہ کہے کہ میں فلاں شخص کی شہادت پر شہادت دیتا ہوں کہ فلاں کا فلاں شخص کے ذمہ اسقدر مال ہے ۱۲ منہ باقی آئندہ صفحہ

یہاں تک اسی (مدت اور بعد مسافت) پر بہت سے احکام شرعیہ دائر ہوتے ہیں ؎
تو اسی طرح اس کا بھی راستہ (اور معیار) ہوگا۔
اور امام ابو یوسف رحمہ اللہ سے یہ بھی منقول ہے کہ اگر شاہد اصل کسی ایسی جگہ ہے۔ کہ جہاں سے اگر وہ صبح (ہی) روانہ ہو ادار شہادت کے لیئے تو رات تک وہ اپنے گھر واپس نہیں لوٹ سکتا تو صحیح ہوگا ایسی صورت میں دوسرے کو) گواہ بنا دینا لوگوں کے حقوق کے تحفظ اور احیاء کے لیئے (اس لیئے کہ اگر اتنی مسافت پر یہ ضروری ہو کہ اصل گواہ خود مجلس حاکم میں گواہی پیش کرے تو بسا اوقات اصل گواہ اس قدر ہمت نہ کرے گا۔ اور اس طرح شہادت پیش نہ ہونے سے لوگوں کے حقوق ضائع ہوں گے تو حقوق مسلمین کے تحفظ کی خاطر یہ وجہ ہی اس امر کی اجازت دیتی ہے۔ کہ دوسرے کو گواہ بنانا صحیح ہوا۔)
مشائخ رحمہم اللہ نے فرمایا پہلا قول (جو کہ ظاہر روایت ہے) زائد بہتر ہے کیونکہ اس میں مسافت شرعیہ کا اعتبار کیا گیا جواز روئے زائد قوی اور بہتر ہے۔
اور دوسرا قول (جو ابو یوسف رحمہ اللہ سے نقل کیا) زیادہ سہل اور اسی کو فقیہ ابو اللیث نے اختیار ہے۔

فرمایا (قدوری نے) پس اگر اصل گواہوں کی تعدیل کی شہود فرع نے (جب کہ قاضی فروع کو جانتا ہو نہ کہ اصل گواہوں کو) تو یہ صورت جائز ہوگی (اور شہادت معتبر مانی جائے گی) کیونکہ یہ شہود فرع تزکیہ اور تعدیل کے اہل ہیں
اور اسی طرح جب کہ دو گواہوں نے گواہی دی پھر ایک گواہ نے دوسرے کی تعدیل کر دی تو بھی گواہی صحیح ہوگی۔ (اور یہ تعدیل درست ہوگی کیونکہ وہ گواہی

؎ مثلاً قصر صلوٰۃ اور افطار صوم کی اجازت اور موزوں پر تین دن تین رات تک مسح کرنے کا حق اور عورت کے واسطے بلا کسی محرم کی رفاقت تنہا اتنی مسافت پر سفر کرنے کی ممانعت اور اسی قسم کے بعض دوسرے احکام جو تین روز کی مسافت پر مرتب ہوتے ہیں۔ کتاب الصلوٰۃ میں یہ بات معلوم ہو چکی کہ تین روز کی مسافت کا اندازہ تقریباً ۴۸ میل ہے۔ جس پر مشائخ متاخرین کا فتویٰ ہے۔ ۱۲ منہ

بھی اہل تزکیہ میں سے ہے جیسا کہ ہم نے بیان کیا۔ غایت امر (اس تعدیل میں) یہ ہے کہ (یہ شبہہ کیا جائے کہ) اس میں خود اس گواہ کا نفع ہے اس حیثیت سے اس کی گواہی پر فیصلہ کا نفاذ ہو (اور وہ اس جرح سے محفوظ رہے کہ اس کی گواہی پر قاضی نے فیصلہ نہیں کیا) لیکن عادل شخص اس قسم کی تہمت کے ساتھ متہم نہیں کیا جاسکتا۔ جیسا کہ وہ اصل اپنی شہادت میں کسی ایسی تہمت سے متہم نہیں ہے۔ اور ظاہر ہے۔ کہ اس شخص کا عادل اور قبول شہادت کے لائق ہونا اس بات کی علامت اور دلیل ہے۔ کہ وہ خیانت اور کذب سے پرہیز کرے گا۔ اور جب خیانت اور جھوٹ سے پرہیز اس کے حق میں ثابت ہو گیا تو اس کی طرف سے دوسرے گواہ کی تعدیل بھی صحیح ہو گی) اور کیوں کہ اس قسم کا شبہہ اس کے بارہ میں کیا جاسکتا ہے حالانکہ اس کا قول خود اس کے حق میں معتبر ہے اور قابل قبول ہے (تو اسی طرح دوسرے کے حق میں بھی اس کی تعدیل مجروح و متہم نہ ہو گی)

اور اگر اس کے ساتھی کی شہادت رد (بھی) کر دی جائے تو اس کی تعدیل میں کوئی تہمت نہیں ہے جس کا نتیجہ یہ ہو گا۔ کہ اگر اس تعدیل کرنے والے گواہ کے ساتھ ایک اور گواہی مل گئی تو دونوں پر فیصلہ درست ہو گا۔

اور اگر فروع نے اصول کی تعدیل سے سکوت اختیار کیا تو فروع کی شہادت جائز ہو گی اور قاضی اصول کے حال کی تحقیق و تفتیش جاری رکھے گا۔ اور یہ حکم امام ابو یوسفؒ کے نزدیک ہے۔ امام محمدؒ نے فرمایا کہ یہ شہادت قبول نہیں کی جائے گی۔ کیونکہ شہادت بغیر عدالت کے معتبر نہیں اس لئے اگر ان کو اصل گواہوں کی عدالت معلوم نہیں ہے۔ تو (گویا) انہوں نے (از روئے شرع) ان کی شہادت نقل ہی نہیں کی لہذا ایسی صورت میں یہ گواہی قبول نہ کی جائے گی۔ امام ابو یوسفؒ کی دلیل یہ ہے کہ فروع پر صرف گواہی کا نقل کر دینا ضروری ہے۔ اپنے اصول کی تعدیل و تزکیہ واجب نہیں ہے۔ کیونکہ بسا اوقات ایسا ہوتا ہے کہ فروع پر اصل گواہوں کی عدالت مخفی ہوتی ہے۔ اور جب وہ شہادت کو نقل کر دیں۔ تو قاضی خود اصل گواہوں کی عدالت کا حال معلوم کرے گا۔ جیسا کہ وہ اصل خود حاضر عدالت ہو کر گواہی

دیتے تو قاضی ان کی عدالت کا حال خود اپنی تحقیق سے معلوم کر لیتا ہے[1]
فرمایا (قدوری ؒ نے) اور اگر انکار کر دیا شہود اصل نے شہادت کا تو شہود فرع کی شہادت قبول نہیں کی جائے گی۔ اس لیئے کہ اس صورت میں (اصل کی طرف سے فرع کو) حامل شہادت بنا دینا ثابت نہیں ہوتا دونوں خبروں (یعنی فرع اور اصل کی خبر) میں تعارض پائے جانے کی وجہ سے اور حال یہ ہے کہ (اصل کی طرف سے فروع کو) تحمل شہادت کا حق دینا شرط ہے (اور وہ حق اصل کے انکار سے باطل ہو رہا ہے۔)

اور جب کہ دو مردوں نے گواہی دی دو مردوں کی گواہی پر فلانہ بنت فلاں مثلاً قرشیہ پر ایک ہزار درہم (لازم ہونے) کی اور ان دو فرع گواہوں نے یہ کہا کہ ہم کو اصل گواہوں نے یہ بتایا ہے کہ وہ دونوں اس فلانی عورت کو پہچانتے ہیں۔ پھر مدعی ایک عورت کو لے کر آیا تو فرع گواہوں نے یہ کہا ہم نہیں جانتے کہ وہی عورت ہے۔ یا نہیں تو (ایسی صورت میں) مدعی سے کہا جائے گا۔ کہ دو گواہ (اور) پیش کر جو شہادت دیں اس بات کی وجہ وہی عورت ہے (جس کی نسبت اور نام کی تعیین کے ساتھ گواہی کا یہ مضمون بیان کیا گیا۔)
کیونکہ شہادت ایک متعین اور معروف عورت پر اس کی نسبت بیان کر دینے کی وجہ سے ثابت ہو چکی ہے اور مدعی اپنے حق کا اس عورت پر دعوے کر رہا ہے جو حاضر ہے۔ اور ممکن ہے۔ کہ جو عورت حاضر ہے وہ اس کے علاوہ ہو (جس پر دعوے اور اس کے خلاف گواہی ہے۔) اس وجہ سے

---

[1] حاصل یہ کہ فروع نے اگر قاضی سے یہ کہا کہ ہم اصل گواہوں کی عدالت کے بارہ میں کچھ نہیں جانتے تو قاضی اس وجہ سے ان کی گواہی کو رد نہیں کرے گا۔ بلکہ اصول کے حال کی تحقیق کرے گا۔ اگر اس کی تحقیق سے ان کی عدالت ثابت ہو گی۔ تو اس شہادت پر فیصلہ کر دے گا اور اگر وہ مجروح ثابت ہوئے تو شہادت رد کر دے گا۔ اگرچہ شہود فروع عادل ہوں کیونکہ فروع کی گواہی اصل گواہوں کی گواہی کے قائم مقام ہے۔ اور در حقیقت فیصلہ کا معیار اور بنیاد اصول کی گواہی ہی ہے۔ مشائخ سے یہ منقول ہے۔ کہ یہی قول بہ نسبت امام محمدؒ کے قول کے زائد صحیح ہے۔ ۱۲ منہ ٭

ضروری ہوگا اس حاضر عورت کا معروف و متعین ہونا اسی نسبت و تعارف کے ساتھ (جو شہادت میں ذکر کیا گیا۔) اور اس کی نظیر وہ مسئلہ ہے جب کہ فرع گواہوں نے تحمل کیا ایک ایسی فروخت کردہ چیز کی شہادت کا جس کی حدود (مذکور و متعین) ہیں۔ اور انہوں نے مشتری کے بالمقابل یہ گواہی دی (جبکہ مشتری اس بات کا انکار کر رہا ہے۔ کہ وہ محدود شئ زمین یا مکان اس کے قبضہ میں ہے) تو ضروری ہوگا کہ دو گواہ اور ہوں جو اس بات کی گواہی دیں۔ کہ (شہادت میں جس چیز کی حدود بیان کی گئیں ہیں وہ مدعی علیہ (یعنی مشتری) کے قبضہ میں ہے۔ اور اسی طرح (مزید دو گواہوں کی گواہی ضرور ہوگی)۔ جب کہ مدعی علیہ نے انکار کر دیا۔ اس بات کا۔ کہ جو حدود شہادت میں ذکر کی گئیں وہ حدود وہ ہیں جو اس کے قبضہ میں ہے۔

فرمایا۔ اور یہی حکم اس خط کا ہے۔ جو ایک قاضی کی طرف سے دوسرے قاضی کو بھیجا جائے کیونکہ قاضی کا خط بنام قاضی بھی گواہی پر گواہی دینے کے معنی میں ہے۔ مگر یہ کہ قاضی اپنے کمال دیانت و تقوے اور غلبہ (یعنی عموم) ولایت کی وجہ سے اصول کی گواہی نقل کرنے میں تنہا ہی کافی ہے۔

اور اگر گواہوں نے ان دونوں مسئلوں (یعنی شہادۃ یا قاضی کا خط بنام قاضی کی صورت میں یہ کہا کہ (فلانہ بنت[1] فلاں) تمیمہ تو جائز نہ ہوگا (اس طرح بیان کرنا) جب تک کہ اس عورت کو منسوب نہ کر دیں اس کی شاخ کی طرف یعنی قبیلہ خاصہ ہے[2] اور یہ (جائز نہ ہونا) اس وجہ سے ہے کہ اس

---

[1] یعنی بیان شہادت میں عورت کی نسب اس طرح بیان کی گئی۔ زینب بنت خالد جو خاندان بنو تمیم سے ہے۔ تو یہ نسبت اس کے تعارف اور تعین میں کافی نہ ہوگی۔ کیونکہ تمیم قبیلہ عام ہے۔ جو بمنزلہ ایک قوم کے ہے۔ اور ایسی عمومی نسبت شناخت اور تعین کے باب میں کافی نہیں۔ اس وجہ سے ضروری ہوگا۔ کہ اس کی کسی شاخ اور قبیلہ خاصہ کی طرف نسبت کی جائے ۱۲ منہ ؞

[2] اہل عرب کے یہاں بیان انساب میں مختلف الفاظ اور عنوان اور استعمال باقی آئندہ صفحہ

نسبت کے بیان میں تعریف اور شناخت ضروری ہے۔ اور یہ چیز حاصل نہیں ہو سکتی نسبت عامہ کے بیان کرنے سے (مثلاً یہ کہہ دینا کہ دتیمیہ ہے) اور تیمیہ ہونا عام ہے اس کی نسبت بنو تمیم کی طرف ہونے کی وجہ سے کیونکہ بنو تمیم ایک کثیر العدد قوم ہے کہ جو شمار میں نہیں آتی (اس بنا پر ایسے انتساب سے بالتعین کوئی ایک عورت نہیں معلوم ہو سکتی۔ کیونکہ احتمال ہے۔ کہ اس نام کی عورتیں اس قوم میں متعدد ہوں اور ایسی بڑی قوم میں نام کے اشتراک کے ساتھ ولدیت میں بھی اشتراک ہو جاتا ہے۔) اور یہ تعارف و تعین اس وقت حاصل ہوگا۔ جب کہ (بنو تمیم) کی شاخ کی نسبت کی جائے اور وہ قبیلہ خاصہ ہوگا۔ اور بیان کیا گیا۔ کہ فرغانیہ نسبتِ عامہ ہے۔ یعنی صوبہ فرغانہ کی طرف نسبت کرنا نسبت عامہ ہے) اور اس صوبہ کے ایک شہر) روز جند کی طرف نسبت کرنا نسبت خاصہ ہے۔ اور بعض مشائخ نے بیان کیا کہ سمرقند یا بخارا کی طرف نسبت کرنا نسبت عامہ ہے۔ (البتہ اس کے کسی ایک محلہ کی طرف نسبت خصوصی ہوگی) اور یہ (بھی) بیان کیا گیا کہ کسی چھوٹے کوچہ کی طرف نسبت کرنا نسبت خاصہ ہے۔ اور بڑے محلہ یا کسی شہر (اور قصبہ) کی طرف نسبت کرنا نسبت عامہ ہے

پھر یہ کہ تعارف اور شناخت کی تکمیل اگرچہ دادا کا نام ذکر کر دینے سے ہو جاتی ہے مثلاً عبد اللہ بن عمرو بن العاص) امام ابو حنیفہؒ اور امام محمد رحمہما اللہ کے نزدیک بر خلاف امام ابو یوسفؒ کے جیسا کہ ظاہر روایات میں مذکور ہے۔

بقیہ حاشیہ ص ۱۴۳ کئے جاتے ہیں۔ چنانچہ حق تعالےٰ کا ارشاد ہے۔ یا ایھا الناس انا خلقنٰکم من ذکر و انثیٰ و جعلناکم شعوبا و قبائل لتعارفوا۔ کہ اے انسانو! ہم نے پیدا کیا ہے تم سب کو ایک مرد اور ایک عورت سے اور بنایا ہے۔ تم کو شعوب اور قبائل تاکہ تم ایک دوسرے کو پہچان سکو تو مراتب انساب میں پہلا درجہ شعب ہے جو بہت سے قبیلوں کو شامل ہو پھر قبیلہ ہے اس کے بعد عمارہ اس کے بطن پھر آخری درجہ فخذ ہے جو کسی بڑے قبیلہ کی ایک شاخ اور مخصوص کنبہ (گھرانے) کو کہا جاتا ہے۔ تفصیل کے لیے کتب لغت کی مراجعت فرمائی جائے، واللہ اعلم بالصواب

لیکن قبیلہ خاصہ کا ذکر کرنا دادا کا نام بیان کر دینے کے قائم مقام ہوتا ہے۔ کیونکہ فخذ (قبیلہ خاصہ) بھی جد اعلیٰ کا نام ہوتا ہے۔ لہٰذا اس کو جد قریب کے درجہ میں شمار کر لیا جائے گا (جس کا ثمرہ یہ ہوگا۔ کہ ولدیت کے ذکر کے ساتھ فخذ کا ذکر کر دینا کافی ہوگا اور دادا کا نام بیان کرنا ضروری نہ سمجھا جائے گا۔ مثلاً زید بن خالد کتانی)

جھوٹی گواہی

امام ابو حنیفہ رحمہ اللہ نے فرمایا کہ جھوٹی گواہی دینے والے شخص کی میں تشہیر کروں گا بازاروں میں اور اس کو کوئی سزا (ضرب یا قید و بند کی) نہیں دوں گا اور صاحبین رحمہ اللہ فرماتے ہیں ہم اس کو دردمند کریں گے زد و کوب (مار پیٹ) سے اور اس کو قید بھی کریں گے۔ اور یہی قول امام شافعیؒ (اور امام مالک رحمہ اللہ) کا ہے۔

امام ابو یوسف اور امام محمد رحمہما اللہ کی دلیل وہ روایت ہے[۱] ۔ جو عمر فاروق سے نقل کی گئی۔ کہ انہوں نے ایک جھوٹے گواہ کے چالیس کوڑے مارے اور پھر اس کا منہ کالا کیا اور اس وجہ سے بھی کہ جھوٹی گواہی گناہ کبیرہ ہے[۲] جس کا ضرر (اللہ کے) بندوں تک پہنچتا ہے۔

---

[۱] عبد الرزاق نے بروایت مکحول اس حدیث کو بیان کیا ہے۔ کہ عمر فاروق رضی اللہ عنہ نے جھوٹے گواہ کے بارہ میں یہ حکم جاری فرمایا کہ اس کو چالیس[۲] درے مارے جائیں اور اس کا منہ کالا کیا جائے۔ اور اس کا عمامہ اس کی گردن میں ڈال کر قبائل[۳] محلوں میں اس کو گشت کرایا جائے[۴] شہادۃ زور یعنی جھوٹی گواہی کا گناہ کبیرہ ہونا قرآن کریم اور نص حدیث سے ثابت ہے۔ حق تعالٰے نے فرمایا فاجتنبوا الرجس من الاوثان واجتنبوا قول الزور (کہ اے لوگو بتوں کی گندگی سے پرہیز کرو) اور پرہیز کرو جھوٹی بات سے بھی۔ اور صحیح بخاری و مسلم میں انس بن مالک رضؓ سے روایت ہے۔ آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم نے فرمایا (معاصی اور) کبائر یہ ہیں شرک باللہ والدین کی نافرمانی قتل نفس اور جھوٹی قسم ایک روایت میں جھوٹی گواہی ہے۔ ۱۲ منہ

اور اس میں کوئی حد (شریعت کی طرف سے) مقرر نہیں ہے۔ لہٰذا سزا دی جائے گی۔
امام ابو حنیفہ رحمہ اللہ کی دلیل یہ ہے۔ (کہ قاضی) شریح (بن ہانی تابعی) جھوٹے گواہ کی تشہیر کیا کرتے تھے۔ اور اس کو مارتے نہ تھے۔ اور اس درجہ سے (بھی سزا ضروری نہیں ہے) کہ تنبیہ اور جھوٹی گواہی سے باز آجانا تشہیر سے حاصل ہو جاتا ہے لہٰذا اسی پر کفایت کی جائے گی اور مارنا اگرچہ زجر و تنبیہ میں زائد درجہ ہے۔ لیکن یہ چیز اس کو جھوٹی شہادت سے رجوع کرنے سے مانع ہو گی (کیونکہ جب اس کو مار کا خوف ہو گا۔ تو وہ جھوٹی گواہی سے رجوع نہ کرے گا جس میں حقوق العباد کا ضائع ہونا لازم آتا ہے۔) لہٰذا ضروری ہو گا۔ کہ اس مصلحت کے پیش نظر اس کی سزا ہلکی رکھی جائے۔ اور وہ حدیث (جس میں عمر فاروق کا واقعہ سزا دینے کا مذکور ہے) حکمت اور مصلحت پر مبنی ہے۔ اس دلیل اور قرینہ سے کہ عمر فاروق نے اس سزا کو چالیس دُرّوں تک پہنچایا اور اس کا منہ کالا کیا (اگر محض تعزیر ہوتی چالیس عدد تک دُرّے نہ مارتے کیونکہ تعزیر حدود شرعیہ سے کم ہونی چاہیئے اور چالیس دُرّے غلام کے حق میں حد قذف ہیں۔) پھر تشہیر کی کیفیت (قاضی) شریح سے اس طرح منقول ہے کہ آپ جھوٹے گواہ کو بازار بھیج دیتے اگر وہ بازار (میں کاروبار کرنے) والا ہوتا اور اگر بازار والا نہ ہوتا تو اس کی قوم کی طرف بھیج دیتے عصر کے بعد جس وقت کہ مجمع زیادہ سے زیادہ ہوتا اور (لیجانے والے) یہ کہتے ہیں۔ کہ (اے لوگو!) شریح تم کو سلام کہتے ہیں۔ اور یہ کہتے ہیں کہ اس شخص کو ہم نے جھوٹا گواہ پایا ہے۔ لہٰذا اس سے اے لوگو! تم پرہیز کرو اور دوسروں کو بھی اس سے بچاؤ (اور پرہیز کرنے کے واسطے کہو۔)
اور شمس الائمہ سرخسی رحمہ اللہ نے بیان کیا کہ صاحبین رحمہما اللہ کے نزدیک بھی یہ ہے کہ جھوٹے گواہ کی تشہیر کی جائے۔ اور صاحبین رحمہما اللہ کے نزدیک تعزیر (سزا) اور قید کرنا اس قدر صحیح ہے۔ جتنا کہ قاضی مناسب سمجھے (جس کی شرعاً کوئی خاص حد متعین نہیں ہے۔ اور تعزیر کی کیفیت وہی ہے جو ہم نے کتاب الحدود میں بیان کی ہے[1]

---

[1] تعزیر میں کم سے کم تین دُرّے ہیں اور زیادہ سے زیادہ انتالیس اور امام ابو یوسفؒ سے منقول ہے۔ کہ تعزیر میں پچھتر درے تک مارے جا سکتے ہیں۔ اور اگر امام مصلحت سمجھے تو تعزیر کے ساتھ قید بھی کر سکتا ہے۱۲

اور جامع صغیر میں یہ مذکور ہے کہ دو گواہوں نے اگر یہ اقرار کیا کہ انہوں نے جھوٹی گواہی دی ہے تو ان پر دُرّے نہیں لگائے جائیں گے (امام ابوحنیفہ رحمہ اللہ کے نزدیک) اور صاحبین رحمہ نے فرمایا ان کی تعزیر کی جائے گی (یعنی بطور سزا ان کو مارا جائے گا) جامع صغیر کے بیان کردہ مسئلہ سے یہ فائدہ مرتب ہوتا ہے۔ کہ جھوٹا گواہ سزا کے ان احکام کے بارہ میں جو ہم نے ذکر کیئے (یعنی اس کی تشہیر یا ضرب و قید) وہ گواہ ہے۔ کہ جو خود اپنی ذات پر جھوٹی گواہی کا اقرار کرے۔ لیکن یہ بات کہ گواہ کا جھوٹا ہونا بینہ اور گواہوں کے ذریعہ سے ثابت ہو تو بہر کیف اس کا کوئی راستہ نہیں کہ جھوٹا گواہ ہونا بینہ سے ثابت کیا جائے اس لیئے کہ یہ تو گواہوں کی نفی ہے۔ اور بینات (یعنی گواہیاں) تو (حقوق کو) ثابت کرنے کے لیئے ہوا کرتے ہیں (نہ کہ نفی کے لیئے) واللہ اعلم۔

گواہی سے رجوع کرنا

فرمایا (قدوری رحمہ نے) اور جب کہ گواہوں نے رجوع کر لیا اپنی گواہی سے قبل اس کے کہ اس پر فیصلہ کیا جائے تو وہ گواہی ساقط ہو جائے گی۔ کیونکہ کسی حق کا ثبوت تو صرف قضا اور فیصلہ ہی سے ہوتا ہے اور قاضی ایسے کلام (شہادت) پر فیصلہ نہیں کر سکتا جو متناقض ہو (اس لیئے کہ پہلے کسی چیز کے لئے گواہی دینا اور پھر اس سے رجوع کرنا دونوں باتیں باہم یقیناً متعارض ہیں) اور ان دونوں گواہوں پر کوئی ضمان لازم نہیں آئے گا۔ کیونکہ انہوں نے (شہادت سے رجوع کرتے ہیں) کوئی چیز تلف اور ضائع نہیں کی ہے۔ نہ مدعی کی اور مدعیٰ علیہ کی۔

پس اگر قاضی نے ان کی گواہی کے مطابق فیصلہ کر دیا پھر اس کے بعد گواہوں نے رجوع کیا۔ تو قاضی کا فیصلہ منسوخ نہ ہوگا۔ اس لئے کہ گواہوں کا بعد والا کلام پہلے کلام کے معارض اور مناقض ہے تو (گواہوں کے کلام میں) تعارض کی وجہ سے قاضی لمہ نہیں ٹوٹے گا۔ کیونکہ صداقت پر دلالت کرنے میں گواہوں کا بعد والا کلا

بھی پہلے کلام کی طرح ہے (اس لئے کہ ہر دو کلام کے قائل وہی ہیں تو جتنی صداقت کا احتمال اول کلام میں ہے۔ اسی قدر آخر کلام میں بھی مانا جا سکتا ہے۔) اور رہا حال یہ ہے کہ پہلا کلام اس وجہ سے کہ اس کے ساتھ فیصلہ کا اتصال ہو چکا راجح اور قوی ہو گیا ہے۔ (بہ نسبت دوسرے کلام کے)

اور ان گواہوں پر ضمان لازم ہوگا اس نقصان کا جو انہوں نے اپنی گواہی سے کیا ہے۔ کیونکہ گواہوں نے اپنی ذات پر ایسے امر کا اقرار کر لیا ہے۔ جو ضمان کا سبب ہے (اور وہ شہادت سے رجوع کرنا ہے) اور باہمی دونوں کلاموں میں تناقض اقرار کے صحیح ہونے سے مانع نہیں ہے۔ جس کو ہم آئندہ بیان اور ثابت کریں گے۔

اور صحیح نہیں ہے۔ (گواہوں کا گواہی سے) رجوع کرنا مگر حاکم کی موجودگی اور اس کی عدالت میں اس لیئے کہ شہادت سے رجوع کرنا فسخ شہادت ہے۔ لہذا شہادت کا فسخ کرنا مجلس قضا کی ساتھ مختص ہوگا جس طرح کہ شہادت کا پیش کرنا بھی مجلس قضا کی ساتھ مخصوص ہے۔ اور وہ قاضی کی مجلس اور عدالت ہی ہے خواہ کوئی بھی قاضی ہو۔

اور اس وجہ سے بھی (مجلس قضا ضروری ہے) کہ جھوٹی گواہی سے) رجوع کرنا ایک توبہ ہے۔ اور توبہ جرم کے مطابق ہوتی ہے۔ اس لئے خفیہ گناہ کی توبہ ہے اور علانیہ جرم کی توبہ علانیہ ہے اور جبکہ شہادت سے رجوع کرنا مجلس قضا کے علاوہ (کسی جگہ) صحیح نہ ہوا تو (یہ بات قابل ذکر ہے کہ) اگر اس شخص نے جس کے خلاف گواہی دی گئی یہ دعوے کیا کہ گواہوں نے گواہی سے رجوع کر لیا ہے اور بینہ نہ ہونے کی وجہ سے) یہ چاہا کہ ان سے قسم لے تو گواہوں سے قسم نہیں لی جائے گی اور اسی طرح اس شخص کی گواہی بھی قبول نہ کی جائے گی۔ اگر وہ ان گواہوں کے خلاف قائم کرے۔ کیونکہ مدعیٰ علیہ نے ایک ایسے رجوع کا دعویٰ کیا ہے۔ جو باطل ہے۔ (یعنی جو رجوع مجلس قضا میں نہ ہو) حتیٰ کہ اگر مدعیٰ علیہ اس بات پر گواہی قائم کر دے کہ گواہ نے (مجلس قضا میں) فلاں قاضی کے روبرو رجوع کیا اور اس قاضی نے اس گواہ کو اتنے مال کا ضامن (بھی) بنایا تو یہ گواہی قبول کی جائے گی۔ اس لئے کہ اس صورت میں سبب صحیح ہے۔ (گواہی قبول کرنے کے لیئے

اور وہ مدعیٰ علیہ کا یہ دعوے کرنا کہ گواہ کا رجوع قاضی کی مجلس میں ہوا ہے۔)

فرمایا (قدوری ؒ نے) اور جب کہ گواہی دی دو گواہوں نے کسی مال کی چنانچہ حاکم نے اس کے مطابق اس مال کا فیصلہ کر دیا (مدعی کے لئے) لیکن پھر ان دونوں گواہوں نے اپنی گواہی سے رجوع کر لیا تو یہ دونوں ضامن ہوں گے اس مال کے اس شخص کے لیے جس کے خلاف گواہی دی گئی (یعنی مدعیٰ علیہ) کیونکہ (کسی نقصان کا) سبب پیدا کرنا زیادتی اور ظلم کے طریقہ سے (خود) ضمان کا سبب ہوتا ہے (اگرچہ حکم کے مرتب ہونے کی علت قریبہ کوئی دوسری چیز ہو) مثلاً کنوئیں کے کھودنے والا کسی گزرگاہ کے درمیان وہ اس شخص کی دیت کا ضامن ہوگا۔ جو اس کنوئیں میں گر کر مر گیا۔ اگرچہ اس شخص کے کنوئیں میں گرنے کی علت قریبہ تو اس انسان کا خود اپنا ثقل اور وزن ہے۔ مگر ضمان اسی پر عائد ہوگی جس نے ہلاکت کا سبب پیدا (یعنی کنواں کھودا) اور (ظاہر ہے صورت مذکورہ میں) ان دونوں گواہوں نے اتلاف مال کا سبب پیدا کیا ہے۔ تعدی کرتے ہوتے (مدعیٰ علیہ پر لہذا اس ضمان انہی پر لازم ہوگا)

امام شافعی ؒ فرماتے ہیں کہ یہ دونوں گواہ ضامن نہ ہوں گے اس لئے کہ (کسی شخص کا) سبب پیدا کرنے کا کوئی اعتبار نہیں ہے۔ اس وقت جبکہ کسی دوسرے سے بالذات کسی عمل کا ارتکاب پایا جا رہا ہو (یعنی ایسے عمل کا جو موجب نقصان ہے۔ اور اصل نقصان کی علت قریبہ وہی ہے۔ اور وہ یہاں قاضی کا فیصلہ ہے۔ اس وجہ سے ضمان گواہوں پر لازم نہ ہوگا۔ جو کہ اس فیصلہ کا سبب بنے ہیں) ہم یہ کہتے ہیں (امام شافعی ؒ کے جواب میں)، کہ ضمان کا واجب کرنا۔ اس شخص پر جو نقصان کو عائد کر رہا ہے۔ اور اس کا خود مرتکب ہے۔ ناممکن ہے۔ اور وہ قاضی (حاکم) ہے اس لئے کہ حاکم تو گویا اس فیصلہ کے لئے مجبور کر دیا گیا ہے (گواہی اور بینہ کے قائم کر دینے کی وجہ سے) اور (اگر کسی طرح قاضی پر ضمان کو واجب بھی کر دیا جائے تو) قاضی پر اس کے واجب کرنے میں لوگوں کو عہدہ قضا کے قبول کرنے سے دور کرنا لازم آئے گا (اس لئے کہ ہر شخص کہاں تک اس نقصان کو برداشت کرے گا۔ گواہ رجوع کرتے رہیں۔ اور ان کی گواہی سے مدعیٰ علیہ کو جو نقصان پہنچا قاضی

اس کا ضمان ادا کرتا رہے۔ تو لوگ اس مصیبت کے ڈر سے عہدہ قضا ہی سے کنارہ کش ہو جائیں گے۔ اور (نیز) مدعا سے اس کا وصول کرنا (بھی) ممکن نہیں کیونکہ قاضی (اور حاکم) کا حکم جاری اور نافذ ہوتا ہے۔ لہذا اعتبار سبب پیدا کرنے کا ہی کیا جائے گا۔ (کہ جس نے نقصان کا سبب پیدا کیا وہی ضامن ہے۔ اور یہ دونوں گواہ صرف اسی وقت ضامن ہوں گے۔ جب کہ (فیصلہ کے بعد) مدعی نے مال پر قبضہ کر لیا ہو۔ خواہ وہ مال عین ہو یا دین ہو (یعنی از قسم متاع ہو یا دینار و درہم) کیونکہ مدعی کے قبضہ کے بعد ہی (اس مال کا) تلف کرنا متحقق ہو گا۔ اور دوسرے اس وجہ سے بھی (وجوب ضمان کے لیئے مدعی کا قبضہ ضروری ہے کہ کوئی معین شئی کے لینے میں اور دین کے لازم کرنے میں کوئی مماثلت نہیں ہے۔ اور جب کہ فیصلہ شدہ مال از قسم دینار و درہم ہو اور تاہنوز مدعی نے اس کو وصول نہ کیا ہو تو وہ مال واجب فی الذمہ اور دین ہو گا۔ اور گواہوں سے ضمان میں جو چیز وصول ہو گی وہ معین اور مقبوض ہو گی۔ اور یہ ظاہر ہے کہ عین اور دین میں کوئی مماثلت نہیں تو یہ کیسے ممکن ہے گواہوں سے ضمان ان کے معین مال سے وصول کر لیا جائے بمقابلہ دین کے۔)

فرمایا (قدوری نے) پس اگر دو گواہوں میں سے ایک نے رجوع کر لیا تو رجوع کرنے والا گواہ ضامن ہو گا نصف کا (اس مال سے جس کی گواہی دی ہے۔) اور اس باب میں معیار کلی یہ ہے کہ گواہی سے رجوع کرنے میں اعتبار اس گواہ کا ہے۔ جو باقی رہ جانے والا ہے۔ بعد رجوع کرنے والے گواہ کے نہ کہ رجوع کرنے والے کا رجوع اور حال یہ ہے۔ کہ (یہاں) جو شخص گواہی پر باقی (اور قائم) رہا اس کی گواہی سے نصف حق باقی رہتا ہے۔ (اس معیار کا نتیجہ یہ ہے کہ) کہ اگر گواہی دی تین گواہوں نے کچھ مال کی پھر ان تین میں سے ایک گواہ اپنی گواہی سے پھر گیا تو اس پر کوئی ضمان نہیں ہو گا۔ کیونکہ باقی رہنے والوں میں گواہوں کا اتنا عدد گواہی پر قائم ہے۔ کہ اس سے پورا پورا حق ثابت ہوتا ہے۔ اور یہ بات (کہ رجوع کرنے والا تیسرا گواہ ضامن نہ ہو گا۔) اس وجہ سے ہے۔ کہ استحقاق اس شئی کا جس کی گواہی دی گئی ہے۔ مدعی کے واسطے۔ باقی ہے بحجت (یعنی شہادت کے کامل نصاب)

کی وجہ سے اور (از روئے اصول یہ بات ہے۔ کہ) جو چیز تلف کی گئی۔ جب اس کا استحقاق ثابت ہو جائے۔ تو اس کا ضمان (تلف کرنے والے سے لہ ساقط ہو جاتا ہے۔ تو بدرجہ اولیٰ یہ بات ہو گی۔ کہ تاوان رک جائے۔ اور لازم ہی نہ ہو (اس گواہ پر جو رجوع کرنیوالا۔ کیونکہ تین میں سے باقی ماندہ دو گواہوں سے۔ مدعی کا استحقاق پورے طور پر ثابت ہو رہا ہے۔ تو گواہی سے رجوع اگرچہ ایک حق کو ضائع اور تلف کرنا ہے۔ لیکن جب وہ حق مدعی کو دو گواہوں کے باقی رہنے کی وجہ سے ایک حق کو تلف کرنے کا مرتکب بن رہا تھا۔)

لیکن اگر ایک اور گواہ نے اپنی گواہی سے رجوع کر لیا تو (اس صورت میں) تو دونوں رجوع کرنے والے گواہ نصف حق کے ضامن ہوں گے۔ کیونکہ ان میں سے باقی رہنے والے ایک گواہ سے نصف حق کا استحقاق باقی رہے گا۔

اور اگر (کسی حق کی) گواہی دی تھی ایک مرد اور دو عورتوں نے پھر ان میں ایک عورت نے رجوع کر لیا تو یہ رجوع کرنے والی گواہ عورت چوتھائی حق کی ضامن ہو گی۔ (اس لئے کہ باقی رہنے والے گواہ (یعنی ایک مرد اور ایک عورت) کے باقی رہنے کی وجہ سے تین چوتھائی حق باقی ہے اور اگر دونوں عورتوں نے رجوع کر لیا تو۔ دونوں نصف حق کی ضامن ہوں گی۔ کیونکہ باقی رہنے والے ایک مرد کی گواہی سے نصف حق باقی رہا ہے۔

اور اگر گواہی دی (کسی حق کی) ایک مرد اور دس عورتوں نے پھر ان میں سے آٹھ عورتوں نے رجوع کر لیا تو ان پر کوئی ضمان نہیں لازم ہو گا۔ اس لیے کہ باقی رہنے والے گواہ ایک مرد اور دو عورتوں سے پورا حق باقی ہے۔ لیکن اگر (اس کے بعد) ایک اور عورت نے رجوع کر لیا تو پھر ان سب عورتوں پر (یعنی جو نو عورتیں گواہی سے پھر جانے والی ہیں) چوتھائی حق کا ضمان لازم ہو گا۔ کیونکہ

لہ جس کی صورت یہ ہے۔ کہ مثلاً کسی نے زید سے کوئی چیز غصب کی اور اس کے بعد اسکو تلف کر دی تو اس صورت میں زید کے لئے تاوان لازم ہو گیا مگر بعد یہ چیز خاں کی ملک کی ثابت ہو گئی اور اس نے تلف کرنے والے سے ضمان لے لیا تو زید کے لیئے جو ضمان ثابت ہوا تھا ساقط ہو جائیگا۔ ۱۲ منہ

(باقی رہنے والے گواہ) ایک مرد کی وجہ سے تو نصف حق باقی رہا اور (دس میں سے) باقی رہنے والی ایک عورت کی وجہ سے چوتھائی حق باقی رہا تو اس طرح (ان نو عورتوں کے رجوع کے بعد باقی رہنے والے گواہوں کے پیش نظر) تین چوتھائی حق باقی رہا ہے۔ اور اگر (صورت مذکورہ میں) ایک مرد اور تمام عورتوں (یعنی جن دس عورتوں نے گواہی دی ہے۔) انہوں نے گواہی سے رجوع کر لیا تو مرد پر (حق کے چھٹے حصہ کا تاوان لازم ہوگا۔ اور دس عورتوں پر باقی[1] پانچ سدس کا تاوان ہوگا امام ابوحنیفہ کے نزدیک[2]

اور صاحبین رحمہما اللہ فرماتے ہیں کہ مرد پر نصف حق کا ضمان واجب ہوگا۔ اور تمام عورتوں پر نصف کا۔ اس لئے کہ گواہی دینے والی عورتیں اگرچہ تعداد میں زائد ہیں لیکن اس کے باوجود وہ سب ایک مرد کے قائم مقام ہیں۔ یہی وجہ ہے کہ ان (دس) عورتوں کی گواہی قبول نہیں کی جاتی بغیر اس کے کہ ان کی گواہی مرد کی گواہی کی ساتھ ملی ہوئی ہو۔ (جس کا نتیجہ یہی ہے) کہ ایک مرد کی گواہی سے نصف حق ثابت ہے۔ اور باقی نصف ان عورتوں کی گواہی سے ثابت ہے لہذا صورت مذکورہ میں مرد پر نصف حصہ کا ضمان واجب ہوگا اور باقی نصف حصہ کا ضمان عورتوں پر)

امام ابوحنیفہ رحمہ اللہ کی دلیل یہ ہے کہ (باب شہادت میں) ہر دو عورتیں ایک مرد کے قائم مقام ہیں۔ (چنانچہ) نبی کریم صلے اللہ علیہ وسلم نے عورتوں کے نقصان عقل کے بارہ میں (بطور دلیل) یہ فرمایا کہ دو عورتوں کی شہادت ایک مرد کی شہادت کے برابر قرار دی گئی ہے۔ تو صورت مذکورہ میں گویا ایسا ہو گیا جیسا کہ (کسی حق کی) شہادت دی ہو چھ مردوں نے اور پھر سب نے رجوع کر لیا ہو تو ایسی صورت میں ایک گواہ مرد رجوع کرنے سے چھٹے حصہ کا ضامن ہوتا ہے۔ علی ہذا القیاس یہاں بھی اس ایک مرد گواہ پر

---

[1] یعنی چھ حصوں میں سے باقی پانچ حصوں کا ضمان دس عورتیں ادا کریں گی۔ [2] امام مالک امام شافعیؒ اور امام احمد کا بھی یہی قول ہے۔ ۱۲ منہ ؎

چھٹے حصّہ کا ضمان واجب ہوگا۔ اور باقی دس عورتیں جو گویا پانچ مرد گواہ ہیں۔ اگر وہ بھی رجوع کریں گی تو ان پر چھ میں سے پانچ حصّوں کا ضمان عائد ہوگا۔

اور اگر دس عورتوں نے رجوع کر لیا لیکن مرد گواہ نے رجوع نہیں کیا تو رجوع کرنے والی عورتوں پر نصف حق کا ضمان لازم ہوگا (امام ابو حنیفہؒ اور صاحبین رحمہم اللہ) کے دونوں قولوں پر اسی دلیل کی بنا پر جس کو ہم نے بیان کیا (کہ گواہی سے رجوع کرنے کے معاملہ میں رجوع کرنے والے گواہ کا اعتبار نہیں ہوتا۔ بلکہ جو عدد گواہ کا باقی ہے۔ اس کا اعتبار ہوتا ہے۔ اور ظاہر ہے۔ کہ ایسی صورت میں باقی رہنے والے مرد گواہ کی گواہی سے نصف حق باقی ہے۔

اور اگر گواہی دی (کسی معاملہ میں) دو مرد اور ایک عورت نے پھر تینوں نے گواہی سے رجوع کر لیا تو ضمان (صرف) دو مردوں پر واجب ہوگا۔ نہ کہ عورت پر اس لئے کہ (شریعت کی نظر میں) ایک عورت گواہ نہیں ہے۔ بلکہ گواہ کا ایک حصّہ ہے۔ (کیونکہ دو عورتیں مل کر ایک گواہ ہیں لہٰذا ایک عورت گواہ کا جز ہوئی نہ کہ کامل گواہ) اس وجہ سے (اور فیصلہ) کی نسبت گواہ کے جز کی طرف نہ کی جائے گی۔ (اور وہ یہ ایک عورت ہے۔ جس نے دو مردوں کے ساتھ گواہی دی۔ فیصلہ صرف دو مردوں کی گواہی کی طرف منسوب ہوگا۔ جو کہ گواہی کا کامل نصاب ہے۔)

فرمایا (قدوری ؒ نے) اور اگر گواہی دی دو گواہوں نے ایک عورت پر نکاح کی مہر مثل کے عوض پھر ان دونوں گواہوں نے (گواہی سے) رجوع کر لیا۔ تو ان دونوں گواہوں پر کوئی ضمان نہیں واجب ہوگا۔ اور اسی طرح کچھ ضمان واجب نہ ہوگا۔ اگر انہوں نے گواہی دی مہر مثل سے کم کی کیونکہ منافع بضع (یعنی منافع قربت اور وطی) جس وقت کہ ان کو تلف کر دیا جائے (اصولی طور پر شریعت کے نزدیک ان کی کوئی قیمت مقرر نہیں کہ منافع کے تلف کر دینے پر جیسے اور متقوم اشیاء کا ضمان ان کی قیمتوں کے لحاظ سے مقرر کر دیا جاتا ہے۔ اسی طرح اس کے تلف کر دینے پر بھی کوئی تاوان عائد کر دیا جائے) کیونکہ (کسی چیز کا) تاوان مقرر کرنا اس بات کا تقاضہ کرتا ہے۔ کہ مماثلت

اور برابری ہو۔ جیسے کہ یہ چیز (از روئے اصول معلوم) اور متعین ہے۔ البتہ ان منافع بضع کے بالمقابل ضمان اور قیمت کا لحاظ صرف ملک (نکاح) کی وجہ سے کیا جاتا ہے۔ اس محل کی شرافت اور عظمت کو ظاہر کرنے کے لیے[1]۔

اور اسی طرح جبکہ دو گواہوں نے گواہی دی ایک شخص پر بعوض مہر مثل ایک عورت سے اس کا نکاح کر دینے کی (اور پھر اس گواہی سے رجوع کر لیا تو ان پر کچھ تاوان واجب نہیں ہو گا) کیونکہ یہ تلف کر دینا۔ بعوض (مہر مثل کے) ہے۔ اس لئے کہ منافع بضع اس وقت متقوم ہیں جب کہ وہ ملک نکاح میں داخل ہوں (کہ اسی کی وجہ سے مال یعنی مہر لازم ہوتا ہے) اور عوض کی ساتھ کسی چیز کو تلف کر دینا بمنزلہ تلف نہ کرنے کے ہے۔ (اور زیر بحث مسئلہ میں یہی ہے کہ گواہوں نے گواہی سے رجوع کر کے منافع بُضع کو پورے مہر مثل کے عوض تلف کیا ہے۔ اس میں نہ شوہر کا کوئی نقصان لازم آیا۔ اور نہ عورت کا۔ عورت کا جو مہر مثل تھا۔ وہ اس کو مل گیا۔ اور شوہر کو جو کچھ مہر کی ادائیگی کرنی پڑی سو وہ اس کے بالمقابل منافع زوجیت حاصل کر چکا ہے۔ لہذا ایسی صورت میں کسی کا کوئی نقصان نہیں) اور یہ حکم اس بنا پر ہے۔ کہ ضمان کا معیار مماثلت اور برابری ہے اور حال یہ ہے۔ کہ اتلاف بعوض اور اتلاف بغیر عوض میں کوئی مماثلت نہیں ہے۔ (تو اگر ایسی صورت میں گواہ پر ضمان واجب کیا جائے۔ تو یہ صورت مال کو بلا کسی عوض تلف کرنے کی ہو گی۔ اس لیئے کہ گواہ کے اس ضمان کے بالمقابل کوئی عوض قابل تصور نہیں برخلاف شوہر کے مال کے تلف ہونے کے جو وہ بصورت مہر ادا کرے گا۔ کہ اس کا عوض یعنی منافع زوجیت موجود اور متحقق ہے۔ لہذا ضمان شاہد اور منافع بضع کے اتلاف میں مماثلت اور برابری نہ رہی اس وجہ سے منافع

---

[1] یعنی اپنی ذات کے لحاظ سے منافع بضع (قربت) متقدم نہیں ہیں۔ بلکہ صرف اس وجہ سے کہ جب ان منافع کی ملکیت عقد نکاح میں داخل ہوئی تو اس کے شرف کو ظاہر کرنے کے لیئے مال کا لازم کرنا ضروری ہوا۔ تو محض اسی ضرورت نے ان منافع کو متقدم بنایا۔ ۱۲ منہ

بُضع کے تلف کر دینے پر گواہ پر ضمان واجب نہیں کیا جا سکتا)

اور اگر ان گواہوں نے گواہی دی مہر مثل سے زائد (پر نکاح) کی پھر ان دونوں نے گواہی سے رجوع کر لیا تو گواہ (مہر مثل سے) زائد مقدار کے ضامن ہوں گے۔ کیونکہ گواہوں نے اس زائد مقدار کو تلف کیا ہے۔ بغیر کسی عوض کے ہے (اور اس طرح سے) کسی شئ کو تلف کرنا موجب ضمان ہوتا ہے۔ لہذا زائد مقدار کے بقدر ان پر ضمان عائد ہوگا۔

فرمایا (قدوری رحمہ اللہ نے) اور اگر دو گواہوں نے گواہی دی کسی چیز کے فروخت کرنے کی اس کی مثل قیمت پر یا اس سے زائد قیمت پر پھر دونوں نے رجوع کر لیا تو دونوں ضامن نہ ہونگے کیونکہ گواہوں کا یہ رجوع کرنا معنیٰ کسی چیز کو تلف کرنا نہیں ہے۔ اس کے عوض پر نظر کرتے ہوئے دکہ وہ موجود ہے۔ اور جو اتلاف ایسا ہو کہ اس کا عوض موجود ہو وہ موجب ضمان نہیں ہوتا جیسا کہ بیان کیا گیا) اور اگر گواہی دی (اس چیز کے فروخت کرنے کی) اس کی مثل قیمت سے کم پر (اور پھر گواہی سے رجوع کر لیا) دونوں ضامن ہوں گے (بائع کے لئے) مقدار نقصان کے کیوں کہ ان لوگوں نے ایسی صورت میں رجوع کر کے اس جز (یعنی مثل قیمت سے کم مقدار کو بلا کسی عوض کے تلف کیا ہے اور اس میں کوئی فرق نہیں ہے۔ کہ بیع قطعی ہو (بلا کسی قسم کے خیار کے) یا اس میں خیار بائع ہو کیونکہ (حقیقت میں) وہ سبب جو ملک کو زائل کرنے والا ہے وہ بیع سابق ہے (جس کی شہادت دی گئی اتو خیار ساقط ہونے کے وقت بھی حکم (زوال ملک کا) اسی سابق بیع کی طرف منسوب کیا جائے گا۔ تو اس وجہ سے تلف کرنے کی نسبت بھی ان گواہوں کی طرف ہی کی جائے گی (اس لئے کہ ان ہی کی شہادت سے زوال ملک کا وصف ثابت ہوتا تھا۔ تو جب اس شہادت سے رجوع کیا تو لامحالہ اس

لہ مثلاً دو گواہوں نے مشتری کی طرف سے بائع کے خلاف یہ گواہی دی کہ بائع نے یہ چیز اس مشتری کے ہاتھ ایک ہزار یا ڈیڑھ ہزار میں فروخت کی ہے۔ جبکہ اس کی قیمت مثل ایک ہزار ہے۔ تو ان صورتوں میں گواہی سے رجوع کرنے کی صورت میں ان پر کچھ ضمان نہ آئے گا اور اگر اس کے متعلق یہ گواہی دی تھی۔ کہ آٹھ سو میں فروخت کی اور پھر رجوع کیا تو جو مقدار انہوں نے گواہی میں کم کی ہے اس کے ضامن ہوں گے۔ ۱۲ منہ

نقصان کے بھی ضامن ہوں گے۔)

اور اگر گواہی دی دو گواہوں نے کسی شخص کے خلاف کہ اس نے اپنی بیوی کو طلاق دی ہے قبل اس کے کہ وہ اس سے قربت کرے جس کی وجہ سے نصف مہر یا اس کے قائم مقام متعہ زوج پر لازم کر دیا گیا۔ پھر دونوں گواہوں نے (گواہی سے) رجوع کر لیا تو دونوں گواہ نصف مہر کے ضامن ہوں گے۔ کیونکہ ان دونوں گواہوں نے ایک ایسی چیز کو مضبوط (پختہ) کر دیا ہے۔ جو ساقط ہونے کے کنارے پر لگی ہوئی تھی۔ (چنانچہ

کیا یہ بات نہیں دیکھی جاتی۔ کہ اگر وہ عورت خاوند کے بیٹے سے (وطی کرانے میں) موافقت اور خوشنودی کر لیتی یا (العیاذاً باللہ) مرتد ہو جاتی تو مہر قطعاً ساقط ہو جاتا۔ (مگر جب گواہوں نے جھوٹی گواہی دے دی تو طلاق قبل الدخول کے فیصلہ پر نصف مہر خاوند کو دینا پڑا۔)

اور اس دلیل سے بھی (گواہ ضامن ہوں گے)، کہ قربت اور وطی سے پہلے فرقت (بین الزوجین) فسخ نکاح کے معنی میں ہے جو کل مہر کے ساقط ہونے کو موجب ہوتا ہے۔ جیسے کہ کتاب النکاح میں گزر چکا۔ پھر نصف مہر واجب ہوتا ہے۔ ابتداءً بطریق تمتع یعنی حسن سلوک اور احسان کے طور پر (جیسا کہ اگر بلا مہر کے نکاح ہو تو ایک جوڑا کپڑا اسی حیثیت سے شوہر پر دینا لازم ہوتا ہے) تو اس صورت میں یہ نصف مہر واجب ہو گا۔ ان کی گواہی سے (لہٰذا جب یہ اس گواہی سے رجوع کریں گے تو اس نقصان کے ذمہ دار اور ضامن ہوں گے)

فرمایا (قدوری نے) اور اگر دو گواہوں نے گواہی دی اس بات پر کہ اس شخص نے اپنے غلام کو آزاد کر دیا ہے۔ (جس پر قاضی نے اس کی حریت کا فیصلہ کر دیا) پھر ان دونوں گواہوں نے رجوع کر لیا تو دونوں ضامن ہوں گے اس غلام کی قیمت کے کیونکہ انہوں نے اس غلام کی مالیت کو تلف کیا ہے۔ اس کے مولیٰ سے بغیر کسی عوض کے اور ولاء[1] آزادی معتق (آزاد کرنے والے کے لیے ہو گا۔ اس لئے کہ (غلام کو) آزاد کرنے کی نسبت ان گواہوں کی طرف نہیں منتقل ہو سکے گی اس تاوان کے دیدینے کی وجہ سے لہٰذا حق ولاء بھی ان کی طرف منتقل نہیں ہو گا۔

1۔ یعنی آزاد کردہ غلام کے مرنے کے بعد اس کا حق وراثت۔ ۱۲ منہ

اور اگر گواہوں نے شہادت دی قصاص کی پھر انہوں نے رجوع کر لیا گواہی سے اس شخص کے قتل ہو جانے کے بعد (جس کے متعلق قصاصاً مستحق قتل ہونے کی گواہی دی تھی) تو یہ گواہ ضامن ہوں گے مقتول کی دیت کے اور ان سے قصاص نہیں لیا جائے گا۔ امام شافعیؒ فرماتے ہیں۔ کہ ان سے قصاص لیا جائے گا۔ اس لیئے کہ بحیثیت سبب قتل بننے کے ان سے قتل پایا گیا ہے (اس وجہ سے قتل ناحق کی نسبت ان ہی کی طرف کی جائے گی۔ اور اس بنا پر وہ واجب القصاص ہوں گے) تو یہ صورت مشابہہ ہو جائے گی۔ اس شخص کے جس کو قتل پر مکرہ (یعنی زبردستی مجبور کیا گیا ہو (کہ اس کو اس پر مجبور کیا گیا۔ کہ وہ کسی دوسرے کو قتل کر ڈالے ورنہ تو اس کو قتل کر دیا جائے گا تو ایسے مکرہ شخص کو یہ جائز نہ ہوگا۔ کہ وہ دوسرے کو قتل کرے۔ اور اگر قتل کر دیا تو اس قتل کی نسبت اکراہ اور جبر کرنے والے کی طرف ہو گی۔ بلکہ یہ صورت اس سے بھی زائد بڑھ کر ہو گی۔ کیونکہ دل (مقتول) کی تو مدد کی جاتی ہے۔ (حق قصاص وصول کرنے کے لئے) اور مکرہ کو (قتل کرنے سے) روکا جاتا ہے[1]۔

---

[1] امام شافعی رحمۃ اللہ صورت مذکورہ میں ان گواہوں سے قصاص لینے کے قائل ہیں۔ اس بنا پر کہ ان گواہوں کی گواہی سے ایک شخص قصاصاً قتل کر دیا گیا جب کہ مثلاً انہوں نے یہ گواہی دی تھی۔ کہ زید نے بکر کو عمداً قتل کر ڈالا ہے۔ ان کی گواہی سے زید قصاصاً قتل کر دیا گیا۔ اب اس کے بعد انہوں نے رجوع کر لیا تو امام شافعیؒ زید کے قصاص میں ان رجوع کرنے والے گواہوں کو واجب القتل فرماتے ہیں۔ اس دلیل سے کہ یہی گواہ سبب قتل بنے ہیں۔ اور بطور نظیر فرمایا جس طرح کہ وہ شخص جس کو قتل پر مجبور کر دیا جائے اول تو اس کو قتل کرنے سے روکا جائے گا لیکن اگر وہ اس اکراہ اور مجبوری اور جان کے خوف کی وجہ سے قتل کر دے۔ تو اس قتل کا سبب چونکہ مجبور کرنے والا ہے۔ اس بنا پر اس سے قصاص لیا جائے گا۔ تو اسی طرح گواہ کو بھی قصاصاً قتل کیا جائے گا۔ کیونکہ اس کی گواہی کی وجہ سے وہ شخص قصاصاً قتل کیا گیا ہے۔ بلکہ اکراہ کی صورت میں یہ گواہی کی صورت بسببیت قتل میں زائد ہے۔ کیونکہ گواہی سے قتل ثابت ہونے کے بعد تو ولی مقتول کی اس چیز میں مدد کی جاتی ہے۔ کہ وہ اپنے مقتول کا قصاص اس کے قاتل سے لے لے۔ بر خلاف اس شخص کے کہ جس کو کسی کو قتل کر دینے پر مجبور کیا جائے کہ اس کو اس اقدام سے شرعاً اور عرفاً۔ روکا • باقی حاشیہ آئندہ صفحہ پر

ہماری دلیل یہ ہے کہ (زیر بحث مسئلہ میں) قتل نہیں پایا گیا نہ اس حیثیت سے کہ اس قتل کا ارتکاب (گواہوں سے) ہو رہا ہو اور اسی طرح (نہ اس حیثیت سے کہ گواہ) قتل کا سبب بن کر (گویا) قتل کے مرتکب ہوئے ہوں) حقیقۃً ارتکاب قتل نہ ہونا تو ظاہر ہے۔ اور سبب ہونے کی حیثیت سے بھی ان سے قتل نہیں پایا گیا۔ کیونکہ سبب وہ ہوتا ہے۔ جو اکثر اوقات اس کام تک نوبت پہنچا دینے والا ہو جس کے لئے اس کو سبب کہا جاتا ہے۔) اور یہاں یہ سبب (یعنی قتل کی گواہی) قاتل کے قتل تک نوبت پہنچا دینے والا نہیں ہے۔ (یعنی یہ ضروری نہیں کہ قتل کی گواہی کے بعد قاتل کو قصاصاً قتل ہی کر دیا جائے)، اس لئے کہ (قاتل کو) معاف کر دینا مستحب (اور پسندیدہ) ہے ...... (چنانچہ حق تعالٰے کا ارشاد ہے۔ "اَنْ تَعْفُوْٓا اَقْرَبُ لِلتَّقْوٰی"، کہ اگر تم معاف کر دو۔ تو یہ زائد قریب ہو گا۔ تقوٰے کے) برخلاف اس شخص کے کہ جس کو کسی کے قتل کر دینے پر مجبور کیا جائے کیونکہ ظاہر (اور غالب) یہی ہے۔ کہ وہ اپنی حیات کو ترجیح دے گا بہ نسبت اس

لقیہ صفحہ[۱۵۶]:۔ جائے گا۔ اور اس کے لئے بھی بہتر ہوگا کہ بجائے اس کے کہ وہ کسی کا قاتل بنے اس اکراہ وجبر میں خود ہی مقتول ہوتا اختیار کرے۔ اس بنا ر سببیۃ قتل میں گواہی کا درجہ زائد قوی ہوا ۔۔ بیان کردہ استدلال کا جواب اور حضرات حنفیہ کی دلیل اور ہے کہ گواہوں کی طرف قتل کی نسبت کسی طرح سے بھی صحیح نہیں ہے۔ کہ ان سے قصاص لیا جائے نہ تو ارتکاب قتل کے اعتبار سے جیسا کہ ظاہر ہے۔ انہوں نے قتل نہیں کیا ہے۔ اور نہ اس اعتبار سے کہ وہ قتل کا سبب (حقیقی) ہیں اس لیے کہ کسی شئی کا سبب اس کو کہا جاتا ہے جو اکثر اوقات اس تک نوبت پہنچانے والا ہو۔ نہ یہ کہ کبھی وہ شئی اس پر مرتب ہو جائے۔ اور کبھی نہیں۔ تو یہاں صورت حال یہ بھی نہیں کہ گواہی قتل تک ضروری نوبت پہنچا دے۔ بلکہ بسا اوقات ولی مقتول باوجودیکہ قتل ثابت ہو جاتا ہے۔ لیکن وہ معاف کر دیتا ہے۔ اس وجہ سے گواہی کو قتل کا سبب بھی نہیں کہا جا سکتا۔ اس لئے ان گواہوں کے رجوع کر لینے سے قتل کی نسبت ان کی طرف کرتے ہوتے۔ ان سے قصاص نہیں لیا جائے گا۔ البتہ دیت ان پر لازم ہو گی۔ کیونکہ دیت مال ہے۔ اور اس قسم کے شبہہ کے ساتھ مال ذمہ میں لازم اور ثابت ہو جاتا ہے۔ ۱۲۔ منہ اللہ اعلم بالصواب ۔

کے کہ وہ خود قتل ہو جائے۔ لیکن دوسرے کا قاتل نہ بنے اس قسم کا ایثار و عزیمت بہت نادر اور قلیل ہے) اور اس وجہ سے بھی (مسئلہ قصاص میں قتل کی نسبت گواہوں کی طرف نہیں کی جائے گی) کہ کسی فاعل کا اپنے اختیار سے کوئی فعل (اختیاری) کرنا ان چیزوں میں سے ہے کہ جو اس فعل کی نسبت کو (دوسرے سے) قطع کر دیتا ہے۔ (اور وہ ولی مقتول کا فعل قاتل سے قصاص لینا ہے۔ جو ولی کا فعل اختیاری ہے۔ اس وجہ سے اس قتل کی نسبت گواہوں کی طرف نہیں کی جائے گی کہ صرف ان کی گواہی کی وجہ سے قصاص لیا گیا ہے) پھر اس سے کم تو کوئی بات نہیں کہ (اس نسبت میں) شبہہ ہے۔ اور شبہہ قصاص کو دفع کرنے والی چیز ہے۔ (لہٰذا یہ کیسے ممکن ہو سکتا ہے۔ کہ اس شبہہ کے پائے جانے کے باوجود گواہوں کو مستحق قصاص قرار دیا جائے) برخلاف مال کے) گواہوں پر) مقتول کی دیت لازم کر دینے کی صورت میں) اس لیے کہ وہ شبہات کے باوجود بھی ثابت ہو جاتا ہے۔ باقی تفصیل (زیر بحث مسئلہ کی کتاب) المختلف[۱] سے معلوم کی جا سکتی ہے۔

فرمایا۔ (قدوری نے) اور جب کہ فرع گواہوں نے گواہی سے رجوع کر لیا تو وہ ضامن ہوں گے (اس چیز کے جس کی گواہی انہوں نے دی اور ان کی گواہی سے وہ مدعی کو دیدی گئی) اس لئے کہ گواہی حاکم کی مجلس میں ان سے صادر ہوئی ہے۔ لہٰذا رجوع سے جو نقصان ہوا اس) نقصان کی نسبت بھی انہی کی طرف کی جائے گی۔

اور اگر رجوع کیا اصل گواہوں نے اور یہ کہا کہ ہم نے فرع گواہوں کو اپنی گواہی پر گواہ نہیں بنایا ہے تو اصل گواہوں پر کوئی ضمان نہیں لازم ہوگا۔ کیونکہ اصل گواہوں نے سبب ہی کا انکار کر دیا ہے۔

اور وہ ان کو گواہ بنانا ہے (جس پر وہ اس کے اہل ہوئے کہ گواہی پیش کریں) اور (اس صورت میں) فیصلہ باطل نہیں ہوگا (جو ان کی گواہی پر نافذ کر دیا گیا) اس لیے کہ (ان کا انکار کرنا) یہ ایک ایسی خبر ہے کہ جو احتمال رکھتی ہے (صدق اور کذب کا

---

[۱] یعنی کتاب مختلف الروایۃ للفقیہ ابی اللیث رحمہ اللہ ۱۲ منہ ؁

تو یہ ایسا ہی ہو جائے گا۔ جیسا کہ گواہ کا گواہی سے رجوع کر لینا بخلاف اس کے کہ فیصلہ سے پہلے (اصل گواہ انکار کریں اس بات کا کہ ہم نے ان کو گواہ بنایا ہے تو اس کے بعد فیصلہ درست نہ ہوگا۔

اور اگر اصل گواہوں نے یہ کہا کہ ہم نے فروع کو گواہ بنایا اور (اس بارہ میں) ہم نے غلطی کی تو اصل گواہ ضامن ہوں گے۔ اور (یہ حکم) امام محمدؒ کے نزدیک ہے، امام ابو حنیفہؒ اور امام ابو یوسفؒ کے نزدیک یہ ہے۔ کہ ان پر کوئی ضمان نہیں ہوگا۔ اس لیے کہ فیصلہ فروع کی گواہی سے واقع ہوا ہے۔ کیونکہ قاضی اسی حجت (اور بینہ) سے فیصلہ کرتا ہے۔ جس کا وہ مشاہدہ کرتا ہو اور وہ فرع گواہوں کی گواہی ہے۔ امام محمد رحمہ اللہ کی دلیل یہ ہے۔ کہ فروع نے اصل گواہوں کی گواہی نقل کی ہے (اور اسی پر قاضی نے فیصلہ کیا) تو گویا وہ خود ہی عدالت میں حاضر ہوئے۔ اور انہوں نے گواہی دی اور اس کے بعد گواہی سے رجوع کر گئے تو لامحالہ وہی ضامن ہوں گے۔)

اور اگر (گواہی سے) رجوع کر لیا اصل اور فرع دونوں گواہوں نے (متفق ہو کر) تو امام ابو حنیفہؒ اور امام ابو یوسفؒ کے نزدیک ضمان فرع گواہوں پر واجب ہوگا۔ کیونکہ فیصلہ ان ہی کی گواہی پر واقع ہوا ہے۔ اور امام محمد رحمہ اللہ کے نزدیک وہ شخص جس کے خلاف گواہی دی گئی مختار ہے اگر چاہے۔ اصل گواہوں سے ضمان وصول کر لے۔ اور اگر چاہے۔ تو فروع سے لے لے کیونکہ فیصلہ فرع گواہوں کی گواہی پر اس طرح سے واقع ہوا ہے۔ جیسا کہ انہوں نے اصل گواہوں کی گواہی حاکم کی عدالت میں) پیش کی جس کو امام محمد رحمہ اللہ نے) بیان کیا (کہ گویا اصل گواہ خود حاضر ہوئے اور انہوں نے گواہی دی ہے) لہذا وہ شخص جس کے خلاف گواہی دی گئی مختار ہوگا۔ ان دونوں باتوں کے درمیان کہ جن گواہوں سے چاہے۔ وہ ضمان وصول کرے۔) اور دونوں کی جہتیں مختلف ہیں۔ (اس لیے کہ اصول کی شہادت اس حق پر ہے۔ اور فروع کی گواہی اس حق پر نہیں بلکہ حق کی شہادت پر ہے) اس وجہ سے ضمان واجب کرنے میں دونوں قسم کے گواہوں کو جمع نہیں کیا جائے گا۔

اور اگر فرع گواہوں نے (فیصلہ کے بعد) یہ کہا کہ اصل گواہوں نے جھوٹ بولا یا انہوں نے (گواہی میں) غلطی کی تو فرع گواہوں کے اس قول کی طرف التفات نہیں کیا جائے گا۔ اس لیئے کہ جو کچھ فیصلہ ہو چکا وہ ان کے اس کہنے سے نہیں توڑا جائے گا۔ اور ان پر ضمان (بھی) واجب نہ ہو گا اس لیئے کہ (درحقیقت) انہوں نے اپنی گواہی سے رجوع نہیں کیا ہے

انہوں نے تو دوسروں کے خلاف صرف ایک گواہی دی ہے۔ (یعنی اصول کے خلاف) گواہی سے رجوع کر لینے کی۔

فرمایا (قدوری نے) اور اگر رجوع کر لیا تزکیہ کرنے والوں نے اپنے تزکیہ سے تو ضامن ہو نگے اور یہ (حکم) امام ابو حنیفہ رح کے نزدیک ہے۔ اور صاحبین نے فرمایا کہ یہ تزکیہ کرنے والے ضامن نہ ہوں گے اس لئے کہ انہوں نے گواہوں کے حق میں خیر ہونے کی شہادت دی ہے (اور ان کی فضیلت کی تعریف کی ہے) تو یہ لوگ ایسے ہی ہو گئے جس طرح کہ (معاملہ زنا میں زانی کے لیئے) شادی شدہ ہونے کی گواہی دینے والے۔ (کہ اگر کوئی زانی ان کی اس گواہی کی وجہ سے سنگسار کر دیا گیا اور بعد میں انہوں نے اس شہادت سے رجوع کر لیا۔ تو یہ مرجوم کی دیت کے ضامن نہیں ہوتے ہیں) امام ابو حنیفہ رحمہ اللہ کی دلیل یہ ہے۔ کہ تزکیہ (حقیقت میں) شہادت کو بروئے کار لانا ہے (اور اس کو قابل نفاذ بنانا ہے۔) اس لیئے کہ قاضی گواہی پر بغیر تزکیہ کے عمل نہیں کرتا۔ تو تزکیہ علۃ العلۃ کے معنی میں ہو گیا۔ (یعنی حکم کی عدالت کے لیئے علت کے درجہ میں ہو گیا۔ اور حکم کی نسبت جس طرح کہ علت کی طرف ہوتی ہے۔ اسی طرح علت کی علت کی جانب بھی حکم مضاف و منسوب ہوتا ہے۔) برخلاف شادی شدہ ہونے کی گواہی دینے والے گواہوں (کی صورت) کے کیونکہ احصان حکم رجم کے واسطے محض شرط ہے۔ (نہ کہ علت۔ لہذا اس کی گواہی بمعنی علت نہیں شمار کی جائے گی۔

فرمایا (قدوری نے) اور اگر دو گواہوں نے گواہی دی (کسی شخص کے متعلق قسم کھا لینے کی (مثلاً یہ کہ زید نے یہ قسم کھائی ہے۔ خدا کی قسم اگر میں فلاں کے گھر میں داخل ہوں تو میرا غلام آزاد ہے) اور دو گواہوں نے گواہی دی شرط کے پائے

جانے کی۔ کہ قسم کھانے والا فلاں کے گھر میں داخل ہوا ہے (جس پر قاضی نے جزا کے مرتب ہوتے یعنی غلام کی آزادی کا فیصلہ کر دیا) اس کے بعد سب گواہوں نے گواہی سے رجوع کر لیا۔ تو ضمان خاص طور پر صرف ان گواہوں پر لازم ہوگا۔ جنہوں نے قسم کھانے کی گواہی دی ہے۔ کیونکہ یمین (قسم کھانا) ہی سبب ہے (ثبوت حریت کے لئے مثلاً) اور نقصان کی نسبت ان ہی (گواہوں) کی طرف کی جائے گی۔ جو سبب کو ثابت کرنے والے ہیں۔ نہ کہ ان کی طرف جو محض شرط کو ثابت کر رہے ہیں۔ کیا یہ چیز نہیں دیکھتے۔ کہ قاضی فیصلہ کرے گا یمین کی گواہی پر نہ کہ ان گواہوں کی گواہی پر جو شرط کے گواہ ہیں (یعنی یہ گواہی دینے والے کہ شرط پائی گئی ہے۔) اور اگر رجوع کیا صرف شرط کے گواہوں نے تو مشائخ اس بارہ میں مختلف ہیں۔ (بعض کا قول ہے۔ کہ ضامن ہوں گے۔ اور بعض یہ فرماتے ہیں۔ کہ شرط کے گواہ کسی حال میں ضامن نہیں ہوں گے۔)

صاحب ہدایہ فرماتے ہیں کہ) اور مسئلہ کا مفہوم یہ ہے۔ کہ گواہ گواہی دیں یمین عتاق اور طلاق کی یمین کی قربت سے پہلے (اس لئے کہ اگر گواہوں نے یمین طلاق کی گواہی بعد دخول دی کہ زید نے یہ قسم کھائی ہے۔ اگر اس نے فلاں کام کیا تو اس کی بیوی پر طلاق ہے۔

پھر جب کہ دوسری گواہی یعنی وجود شرط کی بنا پر طلاق کا فیصلہ ہو گیا اور اس کے بعد یمین کے گواہوں نے رجوع کیا تو ضامن نہ ہوں گے جیسے کہ پہلے تفصیل سے بیان کیا گیا۔ البتہ اگر یہ گواہی اس صورت میں ہو جب کہ زید نے اپنی بیوی سے قربت نہیں کی ہے۔ اور گواہوں نے پھر رجوع کر لیا تو یہ گواہ ضامن ہوں گے۔)

دعوےکا بیان[1]

فرمایا (قدوری نے) مدعی وہ شخص ہے کہ جس کو خصوصیت پر مجبور نہ کیا جائے اگر وہ خصوصیت کو ترک کر دے اور مدعیٰ علیہ وہ شخص ہے جو خصومت (اور جواب دہی) پر مجبور ہو (صاحب ہدایہ فرماتے ہیں) کہ مدعی اور مدعیٰ علیہ کے درمیان فرق کی معرفت اُن اہم اور بنیادی امور میں سے ہے۔ جن پر بہت سے مسائل کتاب الدعویٰ کے موقوف ہیں۔ اور اس بارہ میں (فقہاؤ) مشائخ کی عبارتیں مختلف ہیں۔ اِن ہی تعبیرات میں سے ایک وہ ہے۔ جو ماتن (قدوریؒ) نے کتاب میں بیان کی اور وہ ایک عام تعریف ہے۔ (مدعی اور مدعیٰ علیہ کی) اور بیان کیا گیا کہ وہ مدعی وہ ہے۔ جو مستحق نہ ہو بغیر ثبوت اور گواہی کے جیسے کہ وہ شخص جو قابض نہ ہو کسی ایسی معین چیز پر جس کے متعلق وہ دعوےٰ کرتا ہے۔ (تو ظاہر ہے کہ ایسا شخص بغیر بینہ اور گواہی کے اس چیز کا مستحق نہیں ہو سکتا (اور مدعیٰ علیہ وہ ہے۔ جو کسی چیز کا مستحق ہو۔ (محض) اپنے قول سے جیسے کہ کوئی شخص قابض ہو (اس چیز کا جس پر دوسرے نے اپنے حق اور ملکیت کا دعوےٰ کیا ہے۔ تو گواہی نہ ہونے کی صورت میں یہ قابض اپنی قسم کے ذریعہ اس کا مستحق ہو جائے گا) اور بعض مشائخ نے فرمایا کہ مدعی وہ شخص ہے۔ جو تمسک (استدلال) کرے ظاہر کے خلاف اور مدعیٰ علیہ وہ ہے۔ جو تمسک کرتا ہو ظاہر کے مطابق (تو جو شخص کسی چیز پر قابض ہے وہ اپنے ظاہر حال سے اپنے حق پر تمسک و استدلال کر رہا ہے اور

---

[1] دعویٰ کا مفہوم یہ ہے کہ مجلس قضاء میں کسی شخص کا ایسا قول اختیار کرنا جس سے اس کا مقصد دوسرے پر اپنا کوئی حق لازم اور ثابت کرنا ہو۔ شریعت کے نزدیک دعوے کے قابل سماع ہونے کی اولین شرط یہ ہے۔ کہ وہ مجلس حاکم میں اس لیئے جو دعویٰ حاکم یا نائب حاکم کی مجلس میں بغیر

جو قابض نہیں وہ اس پر اپنے حق کا دعوے ظاہر حال کے خلاف کر رہا ہے،
امام محمد رحمتہ اللہ نے اصل (مبسوط) میں فرمایا کہ مدعیٰ علیہ انکار کرنے والا ہوتا ہے۔
یہ بات صحیح ہے لیکن اصل چیز اور گفتگو مدعیٰ علیہ کی پہچان میں ہے (کہ ہر دو خصومت
کرنے والوں میں سے ایک کو بحثیت مدعی متعین کرنا اور دوسرے کو بحیثیت مدعیٰ علیہ
متعین کرنا تو قابل تردد یہی امر ہے۔) اور ترجیح (انکار و دعویٰ میں سے کسی ایک پہلو
کو) ہمارے مشائخ میں سے ان حضرات کے نزدیک جو ماہر اور محقق ہیں باعتبار معنی
اور تفقہ کے ہے۔ (کیونکہ (اصول شریعت) میں) اعتبار معنی اور حقیقت ہی کا ہوتا ہے
نہ کہ ظاہری صورتوں کا۔ اس لیے کہ اگرچہ بعض احوال میں ایک شخص بظاہر مدعی معلوم ہوتا ہے۔۔۔۔۔۔
۔۔۔ لیکن درحقیقت وہ منکر ہے۔ تو معنی اور حقیقت کے لحاظ سے اس کو مدعیٰ علیہ
قرار دیا جائے گا۔ نہ کہ مدعی اور اسی طرح اس کا عکس بھی۔)

چنانچہ وہ شخص جس کے پاس امانت رکھی گئی ہے اگر وہ یہ کہے کہ میں امانت
واپس کر چکا ہوں تو قول اسی کا معتبر ہوگا۔ مع اس کی قسم کے (یعنی اس کو اصولاً
مدعیٰ علیہ قرار دیا جائے گا) اگرچہ یہ شخص صورۃ واپسی کا دعوئے کرنے والا ہے۔
لیکن درحقیقت باعتبار معنی یہ ضمان کا منکر ہے (اپنے اس دعوئے کے ضمن میں
اور اس کے بالمقابل مالک ودیعتہ گویا اس پر ضمان کا دعویٰ کر رہا ہے۔ لہٰذا
بحیثیت مدعیٰ علیہ ہونے کا اسی کا قول مع قسم کے معتبر ہوگا تو بظاہر اگرچہ یہ شخص
مدعی رد معلوم ہوتا تھا۔ لیکن معلوم ہوا کہ درحقیقت یہ مدعی نہیں ہے بلکہ مالک
ودیعت اس پر ضمان کا دعوئے کر رہا ہے اور یہ ضمان کے وجوب کا منکر
ہے)۔

بقیہ حاشیہ ص‍ میں نہ ہو وہ قابل سماعت نہ ہوگا۔ اور مدعیٰ علیہ کے ذمہ جواب دہی لازم نہ ہوگی۔ اور نہ اس کو عدالت میں حاضر ہونا ضروری ہوگا۔ وہ شخص جس کا مقصد اپنا حق دوسرے پر ثابت کرنا ہو مدعی ہے۔ اور اس کے بالمقابل شخص کو مدعیٰ علیہ کہا جاتا ہے۔ جس پر جواب دعویٰ ضروری ہے۔ خواہ تسلیم کرنے کی صورت میں یا انکار صورت میں اور وہ حق یا مال جس کے متعلق دعویٰ ہو اس کو مدعی کہتے ہیں۔ دعویٰ کی دو قسمیں ہیں ایک دعویٰ صحیح اور دوسری قسم دعویٰ فاسدہ جن کی تفصیلات کتاب الدعویٰ میں مذکور ہیں۔

فرمایا (قدوری) اور دعویٰ قبول نہ کیا جائے گا۔ جب تک کہ مدعی بیان نہ کر دے کوئی

معلوم (اور متعین) چیز باعتبار اپنی جنس اور باعتبار اپنی مقدار کے کیونکہ دعوے کا فائدہ (مدعیٰ علیہ پر) کسی چیز کا لازم کرنا ہے (گواہی اور) حجت و ثبوت قائم کرنے کے ذریعہ اور مجہول چیز میں الزام مستحق نہیں ہو سکتا (یعنی یہ بات ممکن نہیں ایک مجہول شئی پر کوئی حق لازم کر دیا جائے۔)

پس اگر وہ شئی جس کا دعوے کیا کوئی متعین چیز ہے[ے] مدعیٰ علیہ کے قبضہ میں تو

مدعیٰ علیہ کو اس بات کا پابند کیا جائے گا۔ کہ وہ اس چیز کو (عدالت میں) حاضر کرے تاکہ مدعی دعوے میں اسکی طرف اشارہ کر سکے (کہ میں اس چیز میں اپنے حق کا دعوے کرتا ہوں) اور اسی طرح شہادت میں بھی (اس چیز کو حاضر کرنا ضروری ہے۔ جس کی شہادت دی جا رہی ہے۔) اور قسم لینے میں بھی (تاکہ اشارہ حسیہ سے اس کو متعین کیا جا سکے؛

کیونکہ (شہادات و مسائل دعوے میں) متعین و مشخص کر دینا ہر ایسی صورت سے جو زیادہ سے زیادہ ممکن ہو شرط ہے اور یہ (اس طرح کی) تعیین منقول چیز میں اشارہ ہی سے ممکن ہے۔ اور (اس چیز کو جس پر دعوے ہے عدالت میں منتقل کرنا ممکن ہے اور اشارہ ایسی چیز کو متعارف و متعین کر دینے کی انتہائی چیز ہے۔

اور دعوائے صحیح پر یہ چند باتیں مرتب ہوتی ہیں عدالت میں مدعیٰ علیہ کی حاضری کا واجب ہونا۔ اور اسی مسلک پر (امت کے تمام مشائخ و) قضاۃ متفق (اور عمل پیرا) میں اوّل سے لیکر آخر تک (کوئی قرن اور زمانہ مشائخ کے اس اتفاق سے خالی نہیں گزرا) اور[۲] مدعیٰ علیہ کے ذمہ جواب دینا جب کہ وہ عدالت میں حاضر ہو جاتے تاکہ اس کی حاضری مفید ہو سکے اور[۳] اس معین چیز کو عدالت میں پیش کرنا جس کے متعلق دعوے ہے۔ اسی دلیل کی بنار پر جو ہم نے بیان کیا (کہ اس کی طرف تاکہ اشارہ کیا جا سکے) اور قسم کا لازم ہونا اس پر جب کہ وہ مدعی کے دعویٰ کا انکار کرے۔ اور اس بات پر اس کو قدرت نہ ہو

ے۔ مراد اس متعین چیز سے ہر وہ چیز ہے جو اعیان منقولات کی قسم میں سے ہو ۱۲

کہ مدعی کے خلاف کوئی ثبوت پیش کر سکے) اور ہم اس کو (یعنی مسئلہ یمین کو عنقریب بیان کریں گے۔ انشاء اللہ تعالےٰ۔

اور اگر وہ معین چیز موجود نہ ہو تو پھر مدعی اس کی قیمت بیان کر دے تاکہ مدعیٰ معلوم ہو جائے کسی منقول مال کی شناخت اور تعیین مختص اوصاف کے بیان کرنے سے نہیں ہو سکتی (البتہ قیمت کے ذریعہ اس کی معرفت ہو سکتی ہے۔ جبکہ اس معین شئی کا مشاہدہ (اور پیش کرنا) ممکن نہیں رہا اس کے تلف ہو جانے کی وجہ سے مثلاً)

فقیہ ابو اللیث ؒ نے فرمایا کہ قیمت کے بیان کے ساتھ مذکر و مؤنث کا ذکر کر دینا بھی ضروری ہے۔ اگر وہ چیز ایسی ہے جس میں نر و مادہ کی تقسیم ہوتی ہو۔

فرمایا (قدوری ؒ) نے اور اگر مدعی نے دعوےٰ کیا کسی زمین (اور احاطہ مکان) کا تو ضروری ہے کہ وہ اس کی حدود کو بیان کرے اور یہ بھی ذکر کرے کہ وہ مدعیٰ علیہ کے قبضہ میں ہے اور یہ کہ مدعی اس کا مدعیٰ علیہ سے مطالبہ کر رہا ہے اس لئے کہ جب یہ چیز ناممکن ہوئی کہ اشارہ کے ذریعہ اس کو متعارف اور متعین کیا جائے اس بنار پر کہ وہ قاضی کی مجلس میں منتقل کر کے پیش نہیں کی جا سکتی تو ضروری ہو گا۔ کہ حدود کے متعین کر دینے ہی کی طرف رجوع کیا جائے کیوں کہ زمین حدود کی تعیین ہی کے ذریعہ پہچانی جاتی ہے۔

اور مدعی کو چاہیئے کہ وہ اپنے دعوے میں حدود اربعہ کا ذکر کرے اور ان حدود کے مالکوں کے نام اور ان کے نسب بھی بیان کرے اور (بیان نسب میں) دادا کا نام بھی بیان کرنا ضروری ہے کیونکہ امام ابو حنیفہ ؒ کے نزدیک پورا تعارف اور تعیین دادا کا نام ذکر کرنے ہی سے حاصل ہوتی ہے جیساکہ معلوم ہو چکا (ابواب شہادت میں) اور یہی صحیح ہے۔

اور اگر کوئی شخص مشہور و معروف ہو تو صرف اس کا نام ذکر کر دینا ہی کافی ہے۔ اور اگر کوئی مدعی نے تین جانب کی حدود کو بیان کیا (اور چوتھی جانب کے ذکر کرنے سے سکوت اختیار کیا) تو بھی ہمارے نزدیک اس کو کافی سمجھا جائے گا۔ اس وجہ سے کہ اکثر حدود کا بیان پایا گیا ہے اگرچہ امام زفر اس میں خلاف

فرماتے ہیں (کہ ان کے نزدیک حدود اربعہ کے ذکر کے بغیر دعوی معتبر نہ ہوگا) بر خلاف اس صورت کے جب کہ چوتھی حد کے بیان کرنے میں غلطی کر دے کیونکہ غلطی سے مدّعیٰ مختلف ہو جائے گا۔ اور نہ بیان کرنے سے یہ صورت نہ ہوگی (کہ مدعیٰ غلط ہو جائے) اور جس طرح دعوی میں حدود کا بیان کرنا شرط ہے اسی طرح شہادت میں بھی حدود اربعہ کا ذکر کرنا شرط ہے اور ماتن رح (قدوری) کا متن میں یہ بیان کرنا کہ مدعی یہ بھی بیان کرے کہ وہ چیز مدعیٰ علیہ کے قبضہ میں ہے" تو یہ اس وجہ سے ضروری ہے کہ مدعیٰ علیہ خصم صرف اسی صورت میں ہو سکتا ہے جبکہ وہ اس کے قبضہ میں ہو۔ اور زمین کے معاملہ میں صرف مدعی کے ذکر کر دینے اور مدعیٰ علیہ کی اس تصدیق پر اکتفا نہ کی جائے گی کہ وہ زمین مدعیٰ علیہ کے قبضہ میں ہے۔ بلکہ قبضہ بغیر بینہ (ثبوت اور گواہی) کے ثابت نہیں ہوتا ہے یا قاضی اس بات کو جانتا ہو کہ وہ مدعیٰ علیہ کے قبضہ میں ہے۔ یہی قول صحیح ہے اس تہمت اور شبہہ کو دور کرنے کے لیئے کہ شاید دونوں نے خلاف واقعہ اور جھوٹ پر باہمی اختلاف کر لیا ہو اس لیئے بہت ممکن ہے۔ کہ زمین ان دونوں کے علاوہ کسی اور کے قبضہ میں ہو (اور یہ دونوں اس پر اتفاق کر لیں تاکہ قابض ہونے کی حیثیت سے اس مقدمہ میں کوئی کاروائی کرے تو اس کے ذریعہ تصرف کی کوئی گنجائش مل جائے) بخلاف منقول کے (کہ اس میں قبضہ کے ثابت کرنے کی ضرورت نہیں ہے) کیونکہ اس میں تو قبضہ کا مشاہدہ ہے۔ اور ماتن رح کا یہ فرمانا کہ مدعی یہ بھی بیان کرے کہ وہ اس کا مطالبہ کر رہا ہے۔ اس لیئے کہ مطالبہ اس کا حق ہے تو ضروری ہے اس کا مطالبہ کرنا۔

اور اس وجہ سے بھی یہ واضح کرنا ضروری ہے کہ اس بات کا احتمال ہے کہ وہ شئی مدعیٰ علیہ کے قبضہ میں مرہون ہو یا وہ اس کے قبضہ میں مبیع کے معاوضہ میں محبوس ہو (کہ مشتری نے چونکہ ثمن نہیں دیا ہے اس وجہ سے وہ اس کے قبضہ میں رو کی ہوئی ہے) اور مطالبہ کی تصریح سے یہ احتمال دور ہو جائے گا۔ کیونکہ راہن کو بغیر ادائے قرض اور مشتری کو بغیر ادائے ثمن اس کے مطالبہ کا حق نہیں ہوتا اسی بنا پر مشائخ رح نے یہ فرمایا ہے کہ منقول کے دعوے میں مدعی کو یہ بھی کہنا ضروری ہے کہ وہ شئی ناحق مدعیٰ علیہ کے قبضہ میں ہے (تاکہ اس قسم کی صورتوں کے

باعث اس کے مقبوض ہونے کا احتمال باقی نہ رہے)

فرمایا (قدوری نے) اور اگر وہ چیز جس کا مدعی دعویٰ کرتا ہے کوئی حق ہے (جو مدعیٰ علیہ کے ذمہ واجب ہے) تو مدعی یہ بیان کرے کہ وہ مدعیٰ علیہ سے اپنے اس حق کا مطالبہ کر رہا ہے اس دلیل کی بنا پر جو ہم نے بیان کی۔ اور یہ اس وجہ سے ضروری ہے۔ کہ صاحبِ ذمہ تو (عدالت میں) حاضر ہے۔ (اب) مطالبہ کے علاوہ اور کوئی چیز باقی نہیں رہی۔ لیکن ضروری ہے۔ اس حق کی تعیین کردے اس کے وصف کو بیان کرکے کیونکہ حقوق کا تعارف اور تعیین اوصاف ہی کے ذریعہ ممکن ہے۔ (مثلاً یہ کہ مدعیٰ علیہ کے ذمہ پانچ سو درم کھرے ہیں۔ یا اعلیٰ درجہ یا اوسط درجہ کے)

اور پھر جبکہ دعوےٰ صحیح ثابت ہو جائے (شرائط صحت کے پائے جانے کی وجہ سے) تو قاضی مدعیٰ علیہ سے (اس دعوےٰ کے متعلق) دریافت کرے تاکہ اس کے لیئے فیصلہ کی صورت واضح ہو جائے (کیونکہ دوسری جانب کے بیان کے بغیر معاملہ مبہم رہتا ہے اور ایسے ابہام کی صورت میں بسا اوقات فیصلہ غلط ہو جاتا ہے)

پس اگر مدعیٰ علیہ اعتراف کرلے اس چیز کا جس کا مدعی دعوےٰ کرتا ہے تو اسی کے موافق فیصلہ کردے۔ اس لیئے کہ اقرار اپنی ذات سے حق کو واجب کرنے والا ہوتا ہے۔ لہٰذا اس کے بعد قاضی اس کو حکم دے گا اس چیز سے بری اور سبک دوش ہونے کا (جس کی پابندی اس نے اپنے اقرار سے کی ہے)

اور اگر مدعیٰ علیہ انکار کرے تو قاضی مدعی سے بینہ (گواہی) کا مطالبہ کرے۔

کیونکہ نبی کریم صلی اللہ علیہ وسلم نے ارشاد فرمایا تھا[1] اس ایک شخص کو کہ جو مدعی ہو کر حاضر خدمت ہوا تھا کہ) کیا تیرے پاس بینہ ہے۔ مدعی نے اس پر یہ کہا نہیں! (یا رسول اللہ) تو آنحضرت صلے اللہ علیہ وسلم نے

---

[1] متفق علیہ باسناد اشعث بن قیس ۱۲

فرمایا پھر تو تیرے واسطے مدعیٰ علیہ کی قسم ہی ہوگی (کہ اسی پر فیصلہ کیا جائے گا۔) تو آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم نے (پہلے مدعی سے) بینہ کا سوال فرمایا اور بینہ نہ ہونے کی صورت میں یمین (مدعیٰ علیہ کی قسم) کو مرتب فرمایا۔ لہٰذا قاضی کو ضروری ہوگا۔ کہ پہلے وہ مدعی سے بینہ (ثبوت و گواہی) کا سوال کرے تاکہ اس پر قسم لینے کی صورت ممکن ہو سکے۔

اور اگر مدعی نے بینہ پیش کر دیا تو قاضی اسی پر فیصلہ کر دے اس کے دعوے سے تہمت کے دور ہو جانے کی وجہ سے۔ (یعنی بینہ کے پیش کر دینے کے بعد وہ اپنے دعوے میں متہم نہیں ہو سکتا۔) اور اگر مدعی اس چیز سے عاجز رہے اور مدعیٰ علیہ سے قسم کا مطالبہ کرے تو قاضی مدعیٰ علیہ سے اس دعوے پر قسم لے لے اسی حدیث کی بنا پر جس کو ہم نے بیان کیا اور مدعی کی طرف سے یمین کا طلب کرنا ضروری ہے کیا نہیں دیکھتے کہ آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم نے کیونکر اپنے فرمان ایک یمینہ) میں حرف لام کے ذریعہ یمین کی نسبت مخاطب مدعی کی طرف کی ہے۔ (جو کہ استحقاق کے معنی پر دلالت کرتا ہے) لہٰذا ضروری ہوگا۔ کہ وہ یمین کا مطالبہ پر مدعیٰ علیہ مامور ہوگا۔ کہ قسم کھائے)

احکامِ قسم

فرمایا (قدوریؒ نے) اور جب کہ مدعی نے (عدالت میں) یہ کہا کہ میرے واسطے بینہ موجود ہے (یعنی اس شہر میں میرے گواہ موجود ہیں اور میں ان کو حاضر کر سکتا ہوں) اور مدعیٰ علیہ سے قسم کا مطالبہ کیا تو مدعیٰ علیہ کو قسم نہیں دی جائے گی امام ابو حنیفہ رحمہ کے نزدیک اس کا مفہوم یہ ہے کہ مدعی کے گواہ شہر میں موجود ہیں

لے۔ مدعیٰ علیہ کی قسم کے احکام کا بیان۔

امام ابو یوسف رحمہ اللہ فرماتے ہیں کہ مدعیٰ علیہ سے (ایسی صورت) قسم لی جائے گی۔ کیونکہ یمین مدعی کا حق ہے اسی مشہور معروف (فیما بین العلماء) حدیث کی وجہ سے (جس کو روایت کیا گیا) تو مدعی جب بھی اس کا مطالبہ کرے مدعیٰ علیہ کے ذمہ اس کا قبول کرنا ضروری ہوگا امام ابو حنیفہ رحمہ اللہ کی دلیل یہ ہے مدعی کا یمین میں حق ثابت ہونا اس بات پر مرتب (اور موقوف ہے) کہ وہ بینہ کے قائم کرنے سے عاجز ہو (تو بینہ سے عاجز رہنے پر قسم لینے کا حق حاصل ہوگا۔ جیسا کہ ہم نے حدیث کے الفاظ میں بیان کیا (کہ آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم نے بینہ پیش کرنے سے عاجز رہنے پر مدعی کو فرمایا پھر تو تیرے واسطے مدعیٰ علیہ کی قسم ہوگی) لہٰذا یمین مدعی کا حق نہیں ہے بغیر بینہ سے عاجز رہے ہوئے جیسے کہ اگر بینہ مجلس حاکم میں موجود ہو تو حق نہ ہوگا مدعی کو کہ وہ مدعیٰ علیہ سے قسم لے (علیٰ ہذا القیاس زیر بحث صورت میں بھی)

اور امام محمد رحمہ اللہ امام ابو یوسفؒ کے ساتھ ہیں اس روایت کے مطابق جس کو (فقیہ) خصافؒ نے بیان کیا۔ اور امام ابو حنیفہؒ کی ساتھ ہیں اُس روایت میں جس کو امام طحاوی رحمہ اللہ بیان فرماتے ہیں۔

فرمایا (قدوریؒ نے) اور قسم کو نہیں لوٹایا جائے گا مدعی پر نبی کریم صلے اللہ علیہ وسلم کے اس فرمان کے باعث "لبینۃ علی المدعی والیمین علےٰ من انکر"، (کہ بینہ پیش کرنا مدعی کے ذمہ ہے اور قسم مدعی علیہ پر آتی ہے) تو آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم نے دونوں چیزوں کو مدعی و مدعیٰ علیہ کے درمیان تقسیم فرما دیا ہے اور تقسیم شرکت کے منافی ہے (کہ ان میں سے ایک چیز میں مدعی و مدعیٰ علیہ دونوں شریک ہو جائیں) اور آپ نے یمین کی تمام قسموں کو منکرین کے واسطے مقرر فرما دیا (کیونکہ الیمین معرف بالام ہے جو جنس کے معنی پر دلالت کرنے کی وجہ سے یمین کی تمام اقسام کو محیط ہے نہ یہ کہ کوئی خاص نوع یمین کی مراد ہو) اور اس مسئلہ میں امام شافعیؒ کا اختلاف ہے۔ (کہ ان کے نزدیک ایک گواہ کے ساتھ مدعی کو قسم دی جائے گی۔)

فرمایا (قدوریؒ نے) اور قبول نہیں کیا جائے گا بینہ قابض کا ملک مطلق میں

(کہ جس ملک کی ملکیت کا کوئی سبب نہ بیان کیا جائے)، اور بینہ غیر قابض کا زائد بہتر ہوگا (قبول کرنا)

امام شافعیؒ فرماتے ہیں کہ قابض کے بینہ پر فیصلہ کیا جائے گا اس وجہ سے کہ وہ قبضہ کی وجہ سے قوی ہوگیا ہے۔ تو اس کا ظہور (اور اثر) بھی قوی ہوگا۔ اور یہ معاملہ ایسا ہی ہو جائے گا جس طرح کہ کسی حیوان کے بچہ[ع۱] کی ولادت اور نکاح اور اسی طرح ملکیت کا دعویٰ آزاد کرنے یا (باندی کو) ام ولد بنانے یا (غلام کو) مدبر بنانے کے ساتھ (تو ان تمام صورتوں میں بھی قابض کا بینہ قبول کیا جائے گا۔ اور اسی پر فیصلہ ہوگا۔)

ع۱ یہ مسائل امام شافعیؒ نے بطور نظیر پیش فرمائے ہیں کہ ان صورتوں قابض کا بینہ اول ہے اور اسی پر فیصلہ کیا جاتا ہے اس وجہ سے کہ اس بینہ کو قابض کے قبضہ سے قوت حاصل ہے۔ مثلاً زید کے قبضہ میں ایک چوپایہ ہے اسپر بکر نے دعویٰ کیا کہ یہ میرا ہے اور ہر ایک نے گواہی پیش کی کہ یہ چوپایہ میری ملک میں میرے مملوک جانور سے پیدا ہوا ہے۔ تو قابض کا بینہ قبول ہوگا۔ اسی طرح مسئلہ نکاح میں اگر دو شخص ایک عورت نکاح کے بارہ میں اختلاف کریں۔ اور دونوں بینہ پیش کردیں تو جس کے پاس وہ عورت ہے۔ اس کا بینہ قبول کیا جائے گا۔ اور ملک کے دعوے کی یہ صورت ہے۔ کہ ایک غلام ایک شخص کے قبضہ میں ہے۔ خارج نے یہ بینہ قائم کیا یہ غلام اس کی ملک ہے اور اس نے اس کو آزاد کیا ہے اور قابض نے یہ بینہ قائم کیا کہ وہ اس کا مملوک ہے اس نے آزاد کیا ہے تو قابض کے گواہوں کو ترجیح دی جائے گی اسی طرح ایک باندی پر ایک غیر قابض نے دعویٰ کیا کہ یہ اس کی باندی ہے اور گواہ پیش کیئے کہ میں اس کو سریۃ بنا کر ام ولد کرلیا ہے اور قابض نے اس کے بالمقابل یہ بینہ پیش کیا کہ وہ اس کے واسطے ام ولد ہے۔ تو قابض کے گواہوں پر فیصلہ ہوگا۔ علی ہذا القیاس عبد مدبر کے مسئلہ میں بھی قابض کا بینہ اولی ہوگا غرض یہ کہ جس طرح ان نظائر میں طرفین سے بینہ پیش ہونے کی صورت میں قابض کا بینہ اولی ہے۔ اور اسی پر فیصلہ ہوتا ہے اسی طرح ہر دعویٰ میں قابض کا بینہ اولی ہوگا۔ اور اسی پر فیصلہ کیا جائے گا۔ ۱۲۔

ہماری دلیل یہ ہے کہ غیر قابض کا بینہ زیادہ قوی ہے باعتبار اثبات (حق کے) اور باعتبار ظہور و وضاحت کے (اور جو بینہ باعتبار ثبوت اور ظہور کے زائد ہوگا اسی کو ترجیح دی جائے گی) اس لئے کہ جس قدر بھی چیز قبضہ نے ثابت کی ہے اس کو قابض کا بینہ نہیں ثابت کر رہا ہے اس وجہ سے کہ قبضہ دلیل ہے ملک مطلق کی (اس کے علاوہ قابض کے بینہ سے مدعی پر کوئی حق ثابت نہ ہوا محض بینہ نے اس ملکیت کی تاکید کر دی جو خود قبضہ سے ثابت ہے تو قابض کے بینہ میں اثبات کے معنی نہ پائے گئے برخلاف غیر قابض کے بینہ کے کہ اسمیں اثبات کے معنی قوی اور زائد ظاہر میں کیونکہ اس کا بینہ قابض کے قبضہ کو توڑ کر جبکہ اس کا قبضہ صحیح نہ ہو مدعی کے واسطے ملکیت کو ثابت کر دیتا ہے) بخلاف نتاج (چوپایہ کے بچے کی ولادت) کے کہ قبضہ اس پر دلالت نہیں کرتا اور اسی طرح قبضہ آزاد کرنے اور اس کے نظائر یعنی ام ولد یا مدبر بنانے پر اور ان چیزوں کے ذریعہ جو حق ولاء ثابت ہوتا ہے اس پر دلالت نہیں کرتا۔ (کہ ان صورتوں میں جس طرح غیر قابض کے گواہوں نے نتاج نکاح اور اعتاق کو ثابت کیا بحیثیت بینہ ہونے کے اسی طرح غیر قابض کے گواہوں نے بھی بحیثیت بینہ ہوتے کو ان امور کو ثابت کیا تو ایسی صورت میں دونوں طرف کی گواہیاں اثبات کے وصف میں برابر ہو گئیں تو وجہ ترجیح دی گئی کے لیئے قبضہ ایک زائد شئی قابض کی طرف سے پایا گیا اس وجہ سے ان نظائر میں قابض کے بینہ کو ترجیح دی گئی۔ لیکن ان نظائر کے علاوہ جس جگہ کہ قابض بینہ محض اس کی اس ملکیت کی تاکید کرتا ہو جو قبضہ سے ثابت ہے وہاں اس کا بینہ اثبات کے معنی سے خالی ہوگا اسلئے مدعی کے بینہ کو ترجیح ہو گی۔ کیونکہ بینہ کی وضع میں اثبات کا مفہوم داخل ہے تو بینہ وہی ہوگا جو صفت اثبات کے ساتھ متصف ہو اور جو صفت اثبات کی ساتھ متصف ہو اور جو صفت اثبات کی ساتھ متصف نہ ہو اس میں بینہ ہونے کی گویا صلاحیت نہ ہو گی اس بنا پر ہر مقام پر مدعی کا بینہ اولی اور قابل ترجیح ہوگا۔ (واللہ اعلم)۔

---

[1] کیونکہ نفس ملکیت اس کے قبضہ سے ثابت ہے ۱۲۔

فرمایا (قدوریؒ نے) اور جبکہ مدعیٰ علیہ قسم کھانے سے انکار کردے تو قاضی کو چاہیئے کہ اس کے انکار پر فیصلہ کردے اور مدعی علیہ کے ذمہ وہ چیز لازم کردے جس کا مدعی نے اس پر دعویٰ کیا ہے۔

امام شافعیؒ فرماتے ہیں کہ مدعی علیہ کے انکار پر فیصلہ نہیں کیا جائے گا بلکہ مدعی پر قسم کو لوٹایا جائے گا تو اگر مدعی نے قسم کھالی تو اس پر فیصلہ کردیا جائے اس لئے کہ مدعی علیہ کا قسم سے انکار احتمال رکھتا ہے جھوٹی قسم سے پرہیز کرنے کا اور (اسی طرح احتمال رکھتا ہے) سچی قسم کی عظمت و برتری کا (اس کی عظمت کا لحاظ کرتے ہوئے احتیاط کرتا ہے اگرچہ وہ اپنی قسم میں سچا ہے) اور (اسی طرح احتمال ہے۔ صورت) حال کے مشتبہ اور ملتبس ہونے کا لہٰذا (ایسی صورت میں) مدعیٰ علیہ کا قسم سے انکار کرنا حجت نہیں ہوسکتا کہ ان احتمالات کے پائے جانے کی وجہ سے اور مدعی کی قسم (معاملہ اور حجت کی وضاحت اور ظہور) کی دلیل ہوگی اس وجہ سے اس کی طرف رجوع کیا جائے گا۔

ہماری دلیل یہ ہے کہ مدعیٰ علیہ کا قسم سے انکار کرنا اس بات پر دلالت کرتا ہے کہ وہ اپنا (مال مدعی کے لیے) خرچ کرنے کو تیار ہے یا وہ اقرار و تسلیم کررہا ہے اس چیز کو جس کا مدعی نے دعویٰ کیا ہے۔ کیونکہ اگر یہ بات نہ ہوتی تو وہ ضرور یمین (قسم کھانے) پر اقدام کرتا ایک امر واجب[1] کو قائم کرنے کے لیے اور اپنے لیے ضرر و نقصان کو دفع کرنے کے لیے لہٰذا اس جانب کو ترجیح دی جائے گی (جس کا اصولی طور پر احتمال غالب ہے) اور (بعد اس کے کہ مدعی علیہ قسم سے انکار کرچکا) کوئی وجہ نہیں ہے قسم مدعی پر لوٹائی جاتے اسی دلیل کی بنا پر جو ہم نے پہلے بیان کردی ہے (کہ آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم کا ارشاد ہے کہ بینہ مدعی کے ذمہ ہے اور قسم مدعیٰ علیہ پر بطریق تقسیم یہ دو باتیں مدعی و مدعیٰ علیہ کے درمیان تقسیم کردی ہیں۔)

فرمایا اور مناسب ہے قاضی کے واسطے یہ کہ وہ مدعیٰ علیہ سے (پہلے یہ)

---

[1] جو از روئے شریعت اس کے ذمہ لازم ہے۔ ۱۲

کہہ دے کہ میں تجھ پر قسم پیش کرتا ہوں تین مرتبہ اگر تو نے قسم کھالی تو فیہا ورنہ تیرے خلاف میں فیصلہ کر دوں گا۔ اس چیز کا۔ کہ۔ مدعی تجھ پر دعویٰ کر رہا ہے (قاضی کا یہ کہنا) ایک قسم کی دھمکی ہوگی مدعیٰ علیہ کو قسم سے انکار کرنے کا حکم ہوتے ہوئے کیونکہ یہ موقعہ یعنی قسم سے انکار پر فیصلہ سے خفا (اور عدم اطلاع) کا ہے۔ پس اگر قاضی تین مرتبہ اس پر قسم کو پیش کر چکا (اور اس کے باوجود بھی انکار کیا) تو قاضی اس کے خلاف فیصلہ کر دے گا قسم سے انکار کرنے کی وجہ سے اور یہ قسم کا تین مرتبہ پیش کرنا وہ روایت ہے جس کو خصافؒ نے بیان کیا ہے اس وجہ سے کہ اس میں احتیاط زائد ہے اور عذر ظاہر کرنے کے انتہائی درجہ کو اختیار کرنا ہے لیکن باعتبار مذہب (اور قانون) کے یہ ہے کہ اگر قاضی مدعیٰ علیہ کے ایک ہی مرتبہ کے انکار پر فیصلہ کر دے تو جائز ہو گا۔ اسی دلیل کے پیش نظر جو ہم نے پہلے بیان کر دی ہے۔ یہی قول صحیح ہے اور جو روایت پہلے خصافؒ سے نقل کی گئی وہ بہتر اور باعث احتیاط ہے۔

پھر یہ بات بھی قابل ذکر ہے کہ قسم سے انکار (اعراض) کبھی حقیقی ہوتا ہے مثلاً مدعیٰ علیہ کا یہ کہنا کہ میں قسم نہیں کھاتا، اور کبھی حکماً ہوتا ہے بایں طور وہ موشی اختیار کرے۔ اور اس صورت کا حکم بھی پہلی ہی صورت جیسا حکم ہے جب کہ یہ بات معلوم ہو کہ مدعیٰ علیہ کو کوئی بیماری اور آفت بہرے پن رکاوٹ اور گونگے پن (یا زبان میں لکنت) کی نہیں ہے۔

فرمایا (قدوریؒ نے) اور اگر دعویٰ نکاح کے متعلق ہو تو مدعیٰ علیہ سے قسم نہیں لی جائے گی امام ابوحنیفہؒ کے نزدیک۔ (صاحب ہدایہؒ بیان فرماتے ہیں) امام ابوحنیفہؒ کے نزدیک نکاح کے دعوے میں قسم نہیں لی جاتی ہے اور اسی طرح نکاح کے علاوہ رجعت اور فئی فی الایلاء (یعنی ایلاء کر لینے کے بعد رجوع کرنے کے معاملہ) میں اور رقیت اور ام ولد ہونے اور نسب اور ولا اور حدود اور لعان میں بھی مدعیٰ علیہ سے

لہ یہ مقام اس وجہ سے موضع خفا رہے۔ کہ مدعیٰ علیہ کے قسم سے انکار فیصلہ مختلف فیہ ہے۔ حنفیہؒ اس کے قائل ہیں اور امام شافعیؒ کے نزدیک مدعیٰ علیہ کے قسم سے انکار کرنے پر قسم پھر مدعی پر لوٹائی جائے گی۔ ۱۲

قسم نہیں لی جاتی ہے[1]۔ امام ابو یوسفؒ و امام محمدؒ فرماتے ہیں کہ ان سب صورتوں میں قسم لی جائے گی بجز حدود اور لعان کے معاملہ کے (مشائخ فرماتے ہیں کہ فتوٰے صاحبین کے قول پر ہے) اور استیلاء کی صورت یہ ہے کہ ایک باندی یہ کہے کہ میں اپنے مولی کی ام ولد ہوں اور یہ میرا بیٹا ہے اسی مولی سے جو پیدا ہوا ہے۔ اور مولے اس سے انکار کرتا ہو (استیلاء کی صورت صرف یہی ہے) اس وجہ سے کہ اگر (اس صورت کے برعکس) مولیٰ دعوے کرتا اس باندی کے ام ولد

---

[1] معاملہ نکاح اور بیان کردہ دیگر معاملات میں مدعیٰ علیہ سے قسم نہ لینے کی صورت یہ ہے کہ مثلاً نکاح میں ایک مرد کسی عورت پر دعوے کرے کہ اس نے اس عورت سے نکاح کیا ہے اور عورت انکار کرے یا عورت دعویٰ کرے اور مرد منکر ہو تو امام صاحب کے نزدیک منکر پر قسم نہیں آئیگی اور رجعت میں یہ کہ مرد طلاق اور عدت کے گزرنے پر یہ دعویٰ کرے کہ وہ عدت میں (طلاق دینے کے بعد) رجوع کر چکا تھا۔ اور عورت انکار کرے یا اس کا عکس ہو۔ معاملہ ایلاء میں رجوع کی مثال یہ ہے۔ کہ مدت ایلاء چار ماہ گزرنے پر خاوند دعویٰ کرے کہ مدت ایلاء میں رجوع کر چکا ہوں اور عورت انکار کرے یا اس کے برعکس عورت دعویٰ کرے اور مرد انکار کرے۔

رقیت میں دعویٰ کی یہ صورت ہے۔ کہ ایک مجہول النسب یہ دعویٰ کرے کہ وہ فلاں کا غلام ہے اور وہ فلاں اس کا انکار کرتا ہو یا اس کا عکس ہو کسی مجہول النسب کے متعلق کوئی یہ کرے کہ وہ اس کا غلام ہے۔

نسب میں دعویٰ کی مثال یہ ہے کہ کوئی مجہول النسب یہ دعویٰ کرے کہ وہ اس کا بیٹا ہے یا اس کا والد ہے اور مدعیٰ علیہ اس کا انکار کرے۔

ولاء میں دعوے کی مثال یہ ہے کہ کوئی شخص کسی مجہول النسب پر دعویٰ کرے کہ وہ اس کا معتق ہے (آزاد کردہ) ہے اور اس کا ولاء اس کو حاصل ہے۔

حدود میں دعوے یہ ہے کہ کوئی شخص پر کسی پر دعوے کرے کہ تجھ پر حد قذف جاری کرانے کا مجھ کو حق ہے۔ کہ تو نے مجھ پر بہتان لگایا۔ اور اس کی حد تجھ پر ثابت ہے۔ اور وہ اس کا انکار کرے (حال یہ کہ مدعی کے پاس بینہ نہیں ہے)

لعان کے دعویٰ کی صورت یہ ہے۔ کہ عورت اپنے شوہر پر یہ دعویٰ کرے کہ اس نے ایسا بہتان لگایا ہے۔ جو موجب لعان ہے۔ اور شوہر اس کا انکار کرتا ہے۔ تو مذکورہ بالا تمام صورتوں میں اگر بینہ صفحہ پر

ہونے کا تو اس کا ام ولد ہونا محض مولا کے اقرار ہی سے ثابت ہو جاتا (باندی کے انکار کا کوئی) (حیلہ ہی پیش نہیں آتا) اور التفات نہ کیا جاتا باندی کے انکار کی جانب (اس بنا پر صورت مسئلہ ہی تجویز کی گئی) صاحبینؒ کی دلیل یہ ہے کہ قسم سے انکار کرنا (معنی مدعی کے دعوے اور حق کا اقرار ہے اس لیئے کہ مدعیٰ علیہ کا قسم سے یہ انکار اس بات پر دلالت کرتا ہے کہ وہ اپنے پہلے انکار میں جھوٹا ہے (جو اس نے مدعیٰ کے دعوے پر کیا تھا) جیسا کہ ہم پہلے بیان کر چکے تو اس بنا پر قسم سے انکار کرنا یا تو (مدعیٰ کے دعوے کا) اقرار ہے یا اقرار کا بدل ہے۔ اور اقرار ان تمام چیزوں میں جاری ہوتا ہے مگر یہ کہ قسم سے انکار کرنا ایک ایسا اقرار ہے کہ جس میں شبہہ ہے (اس لیئے کہ یہ اقرار صریح نہیں ہے بلکہ اپنی ذات اور حقیقت سے تو یہ سکوت ہے اور اس سکوت کے معنی شریعت کے نزدیک مدعیٰ کے دعویٰ کا اقرار قرار دیتے گئے ہیں) اور (معاملات حدود میں یہ قانون ہے کہ) حدود شبہات کی وجہ سے ساقط ہو جاتی ہیں اور لعان بھی (جیسا کہ ظاہر ہے کہ وہ بھی) حد کے معنی میں ہے امام ابوحنیفہؒ کی دلیل یہ ہے کہ قسم سے انکار کرنا جرأت وہمت کے ساتھ) اپنا مال دینے کا قصد کرنا ہے (تاکہ منازعت وخصومت کو قطع کر دے) اور ایسی صورت میں کہ خود انسان دلیری وہمت سے اپنے مال کے دینے کا ارادہ کرے قسم نہیں واجب ہوتی ہے (کیونکہ معنیً ایسا شخص متبرع ہے۔) مقصود حاصل ہو جانے کی وجہ سے (اس لیئے کہ قسم دینے سے مقصود خصومت کو قطع کرنا ہوتا ہے۔ اور اس کے انکار سے بھی یہی حاصل ہے۔ اور قسم سے انکار کرنے میں دو معنی کا احتمال ہے ایک تو یہ کہ اس کو اقرار کہا جائے جیسے کہ صاحبین کا قول ہے۔ اور دوسرے یہ کہ اپنے مال کو خرچ کرنے والا قرار دیا جائے (لیکن (ان دو احتمالوں میں سے) اس کو باذل اور خرچ کرنے والا قرار دینا زائد بہتر ہوگا۔ تاکہ وہ پہلے انکار میں (جو اس نے مدعی کے دعوے پر کیا تھا۔) جھوٹا

بقیہ حاشیہ صـ ۔ امام ابوحنیفہؒ کے نزدیک منکر (اور مدعیٰ علیہ) پر قسم نہیں آئے گی۔ بخلاف صاحبین کے ان کے نزدیک مدعیٰ علیہ کو دوسری خصومتوں کی طرح یہاں بھی بجز حدود اور لعان کے معاملہ کے قسم دی جائے گی۔ ۱۲ واللہ اعلم بالصواب (کذا فی شروح الہدایہ)

نہ سمجھا جائے۔ اور بذل (ہمت کے ساتھ مال خرچ کرنا ان چیزوں میں جاری نہیں ہوتا (کیونکہ مفہوم بذل کا متحقق نہیں ہے۔) اور قسم لینے کا فائدہ یہی ہوتا ہے کہ اس کے انکار پر فیصلہ کر دیا جائے۔

پس یہاں قسم نہیں لی جائے گی (اس وجہ سے کہ بذل کے معنی موجود نہیں ہیں) لیکن یہ بات[1] ضروری ہے۔ کہ یہ بذل ایسا ہے۔ جو خصومت کو دور کرنے کے واسطے ہوتا ہے۔ لہٰذا اس چیز کا مالک و حقدار ہوگا مکاتب اور عبد ماذون بھی جس طرح کہ معمولی سی ضیافت کا حق و اختیار اس کو ہوتا ہے (اس بنا پر کہ وہ لوازم تجارت میں سے ہے۔)

اور[2] قسم سے انکار کرنا معاملات دین میں بذل ہے مدعی کے گمان کے اعتبار سے درانحالیکہ وہ مدعی اپنا ایک حق وصول کر رہا ہے۔ تو معاملہ دین میں بذل کا مفہوم مدعیٰ علیہ کی طرف سے مدعی کے حق کے منع اور انکار کو ترک کر دینا ہے (اور کسی کے حق میں رکاوٹ کو ختم کر دینا یہ بھی بہرکیف ایک نوع سے بذل اور تبرع ہے۔ اس وجہ سے دین اگرچہ ایک وصف کا نام جو ذمہ میں واجب ہوتا ہے۔ لیکن مدعی کے اس گمان کے پیش نظر کہ وہ اپنا

---

[1] ان الفاظ میں ایک اشکال کا جواب دیا جا رہا ہے کہ قسم سے انکار اگر بذل ہے۔ امام ابو حنیفہؒ کے نزدیک تو مکاتب اور عبد ماذون کو اس کا اختیار حاصل نہ ہونا چاہیئے کیونکہ وہ بذل کے مالک اور مختار نہیں ہیں تو جواب دیا کہ یہ بذل دفع خصومت کے لیئے ہے کیونکہ اس کے بغیر مثلاً ان کو کوئی چارہ کار نہیں تو باعتبار دفع خصومت وہ اس کے مالک ہوئے ہیں جس طرح کہ معمولی سی ضیافت میں اگرچہ مال خرچ ہوتا ہے۔ لیکن اس لیئے کہ یہ لوازم تجارت میں سے ہے اس وجہ سے عبد ماذون کو اس کی اجازت ہے ۱۲ منہ

[2] یہ بھی ایک سوال کا جواب ہے کہ قسم سے انکار کرنا اگر بذل کے معنی میں ہے تو دین میں یہ جاری نہ ہونا چاہیئے کیونکہ بذل کا محل اعیان ہے اور دین ایک وصف ہے۔ جو ذمہ میں واجب ہوتا ہے۔ تو جواب دیا گیا کہ معاملہ دین میں قسم سے انکار بایں معنی بذل ہے کہ مدعی کے حق میں رکاوٹ کو ترک کر دینا چونکہ مدعی اپنے گمان میں اپنا حق وصول کرنا چاہتا ہے۔ اور اسی طرح مدعیٰ علیہ کے قسم سے انکار کی وجہ سے وہ اس کو حاصل ہو جائیگا۔

حق وصول کر رہا ہے۔ اس کے ساتھ یہ معاملہ بذل ہے) اور[ع۱] مال کا معاملہ آسان اور ہلکا ہے۔ (بہ نسبت ان چیزوں کے جن کو بیان کیا گیا کہ مدعیٰ علیہ سے ان چیزوں میں قسم نہیں لی جائے گی کیونکہ ان چیزوں میں بذل اور اباحت جاری نہیں ہوتی ہے بخلاف مال کے وہ اصل خلقت میں مباح اور مصالح میں قابل ابتذال بنایا گیا ہے۔

فرمایا (امام محمد رحمہ اللہ نے) اور قسم لی جائے گی چور سے۔ پس اگر اس نے قسم سے انکار کیا تو وہ ضامن ہوگا (اس مال کا جس کی چوری کا اس پر دعوےٰ ہے) اور ہاتھ نہیں کاٹا جائے گا کیونکہ سارق (چور) کے فعل سے دو چیزیں متعلق ہیں (ایک) ضمان اور اس بارہ میں قسم سے انکار کرنا معتبر اور اثر انداز ہوتا ہے۔ اور (دوسری چیز) قطع ید ہے جو قسم سے انکار کرنے پر ثابت نہیں ہوتا۔ (کیونکہ یہ حجت قاصرہ ہے اور حدود کا اثبات حجت قاصرہ سے نہیں ہوتا) تو یہ صورت ایسی ہی ہو جائے گی۔ جس طرح کہ چوری کی گواہی دی ہو ایک مرد اور دو عورتوں نے کہ اس گواہی سے مال تو ثابت ہو جائے گا۔ لیکن اس کا ہاتھ نہیں کاٹا جائے گا۔)

فرمایا (امام محمد رحمہ اللہ نے) اور اگر دعوےٰ کیا کسی عورت نے (اپنے شوہر پر) طلاق دینے کا دخول (اور قربت) سے پہلے تو شوہر سے قسم لی جائے گی پس اگر خاوند نے انکار کر دیا تو ضامن ہوگا نصف مہر کا بالاتفاق تینوں اماموں کے نزدیک (جو طلاق قبل الدخول کی صورت میں شوہر کے ذمہ لازم ہوتا ہے۔)

ع۱ یہ عبارت بھی ماقبل میں بیان کردہ جواب پر پیدا شدہ اشکال کا ازالہ ہے۔ کہ معاملہ دین میں قسم سے انکار اگر بایں معنی بذل ہے کہ اس کے زعم میں جو اس کا حق ہے۔ اس میں رکاوٹ کو دور کرنا تو کیا اسی طرح نکاح درقیت، وغیرہ میں قسم سے انکار بذل نہیں ہو سکتا۔ تو جواب دیا کہ مال کا معاملہ آسان اور ہلکا ہے۔ بہ نسبت ان اشیاء کے کہ ان کی عظمت و حرمت اس چیز کے اعتبار کے منافی ہے۔ کہ اباحت اور بذل کا مفہوم ان اشیاء میں تصور کیا جائے۔ غرض اس وجہ سے امام ابو حنیفہ کے نزدیک ان.... معاملات مذکورہ میں مدعیٰ علیہ کو قسم نہیں دی جائے گی۔ ۱۲۔

واللہ اعلم بالصواب ۱۲!

کیونکہ ہمارے تینوں آئمہ کے نزدیک معاملہ طلاق میں قسم لینا جاری ہوتا ہے خصوصاً جبکہ مقصود مال ہی ہو۔ اور اسی طرح معاملہ نکاح میں بھی قسم لی جائے گی جبکہ عورت کا دعویٰ مہر کے متعلق ہو اس لئے کہ یہ دعویٰ بھی مال ہی کا ہے۔ پھر شوہر کے انکار قسم سے مال ثابت ہو جائے گا لیکن نکاح نہیں ثابت ہو گا۔ اور اسی طرح (قسم لی جائے گی مدعیٰ علیہ سے) نسب کے معاملہ[۱] میں بھی جبکہ مدعی نے کسی حق کا دعوے کیا ہو مثلاً وراثت کا اور معاملہ لقیط میں تربیت (گود) کا اور نفقہ کا اور ہبہ میں (بوجہ قرابت) واپسی کے ممتنع ہونے کا (تو ان امور میں مدعیٰ علیہ سے حلف لیا جائے گا) اس وجہ سے کہ مقصود (ان دعاوی میں) حقوق ہیں (اور جملہ حقوق میں بھی معیار ہے کہ بینہ مدعی کے ذمہ اور قسم مدعیٰ علیہ پر)

اور صاحبینؒ کے نزدیک محض نسب کے معاملہ میں جو قسم لی جاتی ہے۔ وہ اس وقت ہے جبکہ وہ نسب صرف مدعی علیہ کے اقرار سے ثابت ہو رہا ہو جیسے مرد کے حق میں باپ اور بیٹے کا اقرار اور باپ کا دعوے عورت کے حق میں تو ایسی صورت میں عورت کا یہ اقرار کر لینا کہ فلاں میرا باپ ہے۔ صحیح ہے۔ اور باپ کی

---

[۱] مثلاً کوئی شخص کسی پر دعوے کرے کہ یہ میرا باپ یا بیٹا ہے لہٰذا اس کی میراث مجھ کو ملنی چاہیئے تو جو شخص منکر ہو گا اس سے قسم لی جائے گی اسی طرح اگر لقیط کی پرورش اور اس کے نفقہ کا دعویٰ کیا یا اس نے نسب کا دعویٰ کیا تاکہ واہب کو ہبہ سے رجوع کا حق نہ ہو تو ان صورتوں میں مقصود مال ہوتا ہے اس وجہ سے منکر پر قسم واقع ہو گی (تفصیل کے لئے شروح ہدایہ کی طرف رجوع کیا جائے۔

[۲] حاصل یہ کہ قسم سے انکار جب کہ صاحبین کے نزدیک اقرار ہے۔ تو صرف ایسی ہی صورت میں مدعی علیہ سے قسم لی جائے گی جہاں اس کے اقرار سے ثبوت نسب ہو مثلاً زید نے خالد پر یہ دعویٰ کیا کہ میرا باپ ہے، یا بیٹا ہے۔ اور دعویٰ صرف نسب کا ہے۔ مال کا کوئی دعویٰ نہیں تو صاحبینؒ فرماتے ہیں۔ کہ مدعی علیہ سے قسم لی جائے اگر انکار کر دے تو نسب ثابت ہو جائے گا۔ اس لیے کہ یہ ایسے نسب کا دعویٰ ہے کہ محض اقرار سے ثابت ہو جاتا ہے۔ برخلاف اس کے کہ اگر مدعی کسی پر یہ دعویٰ کرے کہ یہ میرا بھائی یا چچا ہے۔ تو مدعی علیہ سے قسم نہیں لی جائے گی کیونکہ یہ نسب مریح اقرار سے بھی ثابت نہیں ہوتا۔ اس وجہ سے کہ اس صورت میں غیر پر اثبات نسب لازم آتا ہے۔ اور کسی کو اس کا حق نہیں ہے۔ کہ وہ اپنے اقرار سے غیر پر باقی ایندہ صفحہ پر

خصوصیت اس وجہ سے ہے کہ عورت کی طرف سے بیٹے کا اقرار صحیح نہیں ہے) کیونکہ عورت کا کسی کے متعلق بیٹا ہونے کا دعوےٰ کرنا غیر پر نسب کو عائد اور لازم کرتا ہے (اس وجہ سے صحیح نہیں ہے۔ تو مدعیٰ علیہ سے ہر اس صورت میں قسم لی جائے گی محض دعوائے نسب کے معاملہ میں جہاں اس کے اقرار سے نسب ثابت ہو جاتا ہے اور جس جگہ اس کے اقرار سے نسب ثابت نہ ہوتا ہو وہاں مدعی علیہ ہونے کی صورت میں اس سے قسم نہ لی جائے گی) اور مولی اور شوہر کا اقرار کرنا مرد اور عورت دونوں کے حق میں صحیح ہے (اس لئے کہ اس میں غیر پر نسب کی ذمہ داری کا عائد کرنا لازم نہیں آتا ہے۔ مثلاً عورت نے کہا کہ یہ میرا مولےٰ ہے۔ یا میرا شوہر ہے۔ اور مدعی علیہ نے قسم سے انکار کر دیا تو یہ انکار قسم سے بمنزلہ اقرار ہو گا اور معتبر ہو گا جیسے کہ مرد کا یہ کہنا کہ یہ میرا مولی ہے یا یہ میری زوجہ ہے اور مدعی علیہ نے اقرار کیا تو اقرار صحیح ہے)

فرمایا (قدوری نے) اور اگر کسی شخص نے دعوےٰ کیا کسی پر قصاص کا جس کا مدعیٰ علیہ نے انکار کیا تو مدعیٰ علیہ سے قسم لی جائے بالاجماع۔ پھر اگر مدعی علیہ نے قسم سے انکار کیا جان کے قصاص سے کم کسی دعویٰ میں (مثلاً ہاتھ پاؤں پر جنایت و تعدی کا دعوےٰ ہو) تو مدعیٰ علیہ پر قصاص لازم آئے گا۔ اور اگر انکار کیا جان کے قصاص میں تو اس کو قید کر دیا جائے یہاں تک کہ وہ قسم کھالے یا اقرار کرے (قتل عمد کا)

بقیہ حاشیہ صہ حقوق عائد و لازم کر سکے یہی وجہ ہے۔ کہ عورت کا کسی کے متعلق یہ دعوےٰ و اقرار معتبر نہیں کہ وہ اس کا بیٹا ہے کیونکہ اس دعویٰ میں دوسرے پر نسب اور اس کی ذمہ داری عائد کرنا لازم آتا ہے۔ اور وہ ذمہ داری یہ ہے۔ کہ اس عورت کے شوہر پر اس کا نسب لازم ہو جائے گا جس کا نتیجہ یہ ہو گا کہ اگر کسی نے ایک عورت پر یہ دعویٰ کیا کہ یہ فلاں عورت میری ماں ہے اور وہ عورت اس دعویٰ کا انکار کرے اور مدعی کا مقصد سوائے نسب کے اور کوئی چیز نہیں تو اس مدعیٰ علیہ عورت سے قسم نہیں لی جائے گی کیونکہ یہ ایسے نسب کا دعویٰ ہے۔ کہ مدعی علیہ کے صریح اقرار سے ثابت نہیں ہوتا اس کے برعکس اگر کوئی مرد کسی عورت پر یہ دعویٰ کرے کہ میں اس کا باپ ہوں تو اس مدعیٰ علیہ سے قسم لی جائے گی۔ کیونکہ کسی عورت کا کسی مرد کے بارہ میں یہ اقرار صحیح ہے کہ وہ میرا باپ ہے۔ (۱۲ کذا فی شروح الہدایہ ۹)

اور یہ حکم امام ابو حنیفہؒ کے نزدیک ہے صاحبین فرماتے ہیں ان دونوں صورتوں میں مدعیٰ علیہ پر (قسم سے انکار کرنے کی وجہ سے) دیت لازم ہوگی (نہ کہ قصاص) کیونکہ قسم سے انکار کرنا ایک ایسا اقرار ہے۔ کہ جس میں شبہہ ہے صاحبین کی تحقیق کے مطابق لہذا ایسے اقرار سے (کہ جس میں شبہہ ہو) قصاص واجب نہ ہوگا۔ البتہ اس اقرار سے مال (دیت) لازم ہوگا خصوصاً اس وقت جبکہ قصاص میں یہ کاوٹ کسی ایسی بات کی وجہ سے پیش آجائے جو اس شخص کی طرف سے ہے جس پر قصاص واجب ہے۔ جیسے کہ اس صورت میں (قصاص جاری نہیں ہوگا) جب کہ ولی مقتول قتل عمد کا دعوےٰ کرتا ہو اور حال یہ کہ مدعیٰ علیہ نے قتل خطا کا اقرار کیا ہے۔ غرض اس وجہ سے دونوں صورتوں میں خواہ دعوےٰ قصاصِ نفس کا ہو یا اس سے کم کا ہو دیت لازم ہوگی)

امام ابو حنیفہؒ کی دلیل یہ ہے کہ اعضائے بدنیہ میں مال جیسا معاملہ اختیار کیا جاتا ہے۔ تو اس میں بھی بذل (ہمت و جرارت کے ساتھ خرچ اور ایثار کرنا) جاری ہوگا (جس طرح کہ معاملاتِ مالیہ میں بذل جاری ہوتا ہے۔) بخلاف معاملہ نفس (جان) کے (کہ اس میں بذل جاری نہیں ہوتا چنانچہ اگر کسی شخص نے دوسرے کو یہ کہا تو میرا ہاتھ کاٹ ڈال اس پر مخاطب نے اس کا ہاتھ کاٹ دیا تو ضمان واجب نہ ہوگا اور یہ حکم بذل کے مفہوم پر عمل پیرا ہوتا ہے۔ لیکن یہ کہ یہ بات جائز نہیں کہ کیونکہ اس میں کسی طرح کوئی فائدہ نہیں ہے۔ اور یہاں (مسئلہ زیر بحث میں) قسم سے جو انکار بذل کے معنی میں وہ مفید ہے۔ خصومت کو دفع کرنے کے لیے تو یہ ایسا ہی ہوگیا جس طرح زخم اکلہ[۱] کی وجہ سے ہاتھ کو کاٹ دینا اور درد کی وجہ سے دانت نکال دینا۔

غرض جب کہ (جان کے قصاص کے معاملہ میں) قسم سے انکار کرنے سے قصاص لینا ناممکن ہوا اور قسم اٹھانا ایک حق واجب ہے (یعنی مدعی کا ایک حق ہے جو مدعیٰ علیہ پر لازم و ضروری ہے) تو لامحالہ اس حق کی وجہ سے اس

---

[۱] وہ زخم جو تمام بدن کو گلا دینے والا ہو ۱۲ منہ؟

کو قید کیا جائے گا۔ جیسے کہ قسامت[1] کے معاملہ میں ہوتا ہے (کہ یا تو قسم کھائے ورنہ قید میں ڈال دیا جاتا ہے۔)

فرمایا اور جبکہ مدعی یہ کہے کہ مرے پاس بینہ موجود ہے تو اس کے مدعی علیہ کو کہا جائے گا کہ تو مدعی کو ایک ضامن دے دے اپنے نفس کا تین دن تک کی مدت کے لیئے۔ یہ اس لیئے کہ مدعی علیہ (کہیں) روپوش نہ ہو جائے تو ایسی صورت میں مدعی کا حق ضائع ہو جائے گا اور "کفالت بالنفس" ہمارے نزدیک جائز ہے جیسے کہ پہلے بیان کیا جا چکا اور محض دعوئے پر کفیل کا حاصل کرنا بدرجۂ استحسان ہے ہمارے فقہاء کے نزدیک کفیل لینے میں مدعی کی رعایت ہے۔ (اور اس کے حق کے تحفظ کے لئے مصلحت یہی ہے) اور مدعی کے لیئے اس میں کوئی نقصان نہیں اور یہ حکم اس بات پر مبنی ہے کہ مدعی علیہ کے ذمہ عدالت میں حاضری لازم ہے محض مدعی کے دعوئے پر یہانتک (کہ محض دعویٰ ہی پر) مدد طلب کی جاتی ہے (عدالت سے) مدعی کے خلاف اور مدعیٰ علیہ اور اس کے مشاغل کے درمیان رکاوٹ ڈالی جاتی ہے۔ (عدالت میں حاضری کے لیئے) لہذا اس کی حاضری کے واسطے ضمانت لینی صحیح ہوگی۔

اور تین روز کی مدت کی تعیین امام ابوحنیفہؒ سے مروی ہے اور یہی قول (مشائخ حنفیہؒ کے نزدیک) صحیح ہے۔ اور ظاہر روایت میں اس چیز کا کوئی فرق نہیں ہے۔ کہ مدعیٰ علیہ کوئی گمنام شخص ہو یا صاحب وجاہت اور مشہور و معروف وہ تنگدست ہو یا مالدار بہر صورت مدعی علیہ کو تین دن تک کے لئے حاضری کا ضامن پیش کرنا ضروری ہوگا۔

پھر یہ بھی ضروری ہے۔ ضامن لینے کے لیئے کہ مدعی یہ کہے میرے پاس

---

[1] قسامت کی تفسیر کتاب الحدود ان شاء اللہ بیان کی جائے گی۔ خلاصہ یہ کہ جس وقت کسی قاتل کا علم نہ ہو سکے اس محلہ کے باشندوں میں سے پچاس کو قسم دی جائے کہ خدا کی نہ تو ہم نے اس کو قتل کیا ہے۔ اور نہ ہم کو اس کے قاتل کا علم ہے تو اس طرح پچاس شخصوں کی قسم کے بعد دیت اہل محلہ پر عائد کی جائے گی ۲ باہر سفر پر گئے ہوئے ہیں ۱۲

گواہی موجود ہے۔ اور اس کا مفہوم یہ ہے کہ (اس) شہر میں گواہ موجود ہیں۔ یہاں تک کہ اگر مدعی نے یہ کہا کہ میرے پاس کوئی گواہی نہیں ہے۔ یا یہ کہ میرے گواہ غائب ہیں تو پھر (ایسی صورت میں) مدعی علیہ سے ضامن نہیں لیا جائے گا اس لیئے کہ ایسی صورت میں کوئی فائدہ نہیں ہے۔

پس اگر مدعیٰ علیہ نے ایسا ہی کر لیا (کہ اپنی حاضری کے واسطے ضامن پیش کر دیا) تو فبہا (بہتر ہے) ورنہ مدعی کو کہا جائے گا۔ کہ اس کی ساتھ لگا رہے تاکہ مدعی کا حق ضائع نہ ہو مگر یہ کہ مدعیٰ علیہ کوئی مسافر شخص ہو تو پھر صرف اتنی ہی دیر اس کے ساتھ لگا رہے گا جتنی دیر کہ قاضی کی مجلس ہو۔ اور اسی طرح اس مسافر سے کفیل بھی نہیں لیا جائے گا مگر قاضی کی مجلس کے اختتام تک کے لئے تو کلام ماتن میں یہ استثناء دونوں باتوں (یعنی اس کا تعاقب و دامن گیری اور ضامن لینے کی طرف متوجہ ہے۔ کیونکہ مقدار مجلس سے زائد اس کے ساتھ لگے رہنے یا اس سے زائد کے لیئے کفیل لینے میں اس کو ایسے ضرر میں ڈالنا ہے۔ کہ جو اس کو سفر سے مانع ہو سکتا ہے۔ اور اتنی مقدار میں بظاہر اس کو کوئی ضرر نہیں واقع ہوتا۔ اور ملازمت (یعنی ساتھ لگے رہنے کی کیفیت) تفصیل کتاب الحجر میں ہم بیان کریں گے۔ انشاء اللہ تعالےٰ۔

قسم کیسے لی جائے

فرمایا (قدوری ؒ نے) اور قسم صرف اللہ ہی کے نام سے ہوتی ہے۔ نہ یہ کہ اللہ کے سوا کسی نام سے کیونکہ نبی کریم صلی اللہ علیہ وسلم کا ارشاد ہے۔ جو شخص بھی تم میں سے (اے مسلمانو) قسم کھانے والا ہو اس کو چاہیئے کہ وہ اللہ

ع۱ صحیح بخاری و صحیح مسلم۔

کے نام سے قسم کھائے ورنہ وہ قسم کو ترک کر دے۔ اور (نیز) نبی کریم صلی اللہ علیہ وسلم کا فرمان ہے[1] من حلف بغیر اللہ فقد اشرک جس شخص نے غیر اللہ کے نام سے قسم کھائی اس نے شرک کا ارتکاب کیا)

اور کبھی قسم کو مؤکد اور پختہ کر دیا جاتا ہے اس کے اور کچھ اوصاف کو ذکر کر کے اور ان اوصاف کا ذکر کرنا اصطلاح شریعت میں تغلیظ (یعنی قسم کو سخت کرنا) کہلاتا ہے مثلاً قاضی کا (مدعیٰ علیہ سے) یہ کہنا کہ کہہ تو قسم ہے اس ذات کی جس کے سوا کوئی معبود نہیں جو حاضر و غائب کا جاننے والا ہے وہی رحمن و رحیم ہے جو خداوند عالم چھپی ہوئی اور راز کی باتیں اسی طرح جانتا ہے جس طرح ظاہری چیزوں کو (اس پروردگار کی قسم کھا کر کہہ) فلاں شخص کا تجھ پر کوئی حق نہیں ہے اور نہ تیری طرف اس مال کا کوئی مطالبہ ہے۔ جس کا یہ مدعی دعویٰ کرتا ہے۔ اور وہ مال جس کا دعوئے ہے وہ اتنا اتنا اور وہ ایسا ایسا ہے اور حال یہ کہ اس میں سے میری طرف اور میرے ذمے کچھ بھی نہیں ہے (مدعی کا حق)

اور قاضی کو یہ اختیار ہے کہ قسم کی تاکید اور سختی میں اس مذکورہ مقدار پر اور بھی کچھ اضافہ کر دے اور اس کو یہ بھی اختیار ہے اس میں سے کچھ کمی کر دے مگر یہ کہ اس قدر احتیاط رکھے کہ مدعیٰ علیہ پر قسم مقرر نہ ہو جائے۔ کیونکہ حق واجب صرف ایک مرتبہ قسم اٹھانا ہے۔ اور قاضی کو مطلق یہ بھی اختیار ہے قسم کو مؤکد اور سخت کرے یا نہ کرے۔ اور یہ کہے قسم کھا تو اللہ کی یا یہ کہے کہ یہ کہہ تو واللہ (مدعی کا مجھ پر کوئی حق نہیں ہے)

اور بیان کیا گیا (مشائخ حنفیہ سے) کہ قاضی ایسے شخص پر قسم کی تغلیظ نہ کرے جو صلاح و تقوےٰ کے ساتھ معروف ہے (البتہ) ایسے شخص کے علاوہ دوسروں پر تغلیظ کر سکتا ہے۔

اور یہ بھی بیان کیا گیا کہ قسم میں (اس وقت) سختی کی جائے گی جبکہ دعوےٰ کسی بڑے مال کا ہو نہ کہ اس صورت میں جبکہ دعوئے کسی معمولی اور حقیر سے

---

[1] حاکم نے مستدرک میں اور امام ترمذی نے اپنی جامع میں اس حدیث کو اسی طرح تخریج کیا ہے۔

مال سے متعلق ہو،

فرمایا اور قسم نہیں لی جائے گی مدعیٰ علیہ سے طلاق اور عتاق کی اسی حدیث کے پیش نظر جس کو ہم نے بیان کیا۔ اور یہ بھی منقول ہے۔ (بعض مشائخ سے) کہ ہمارے زمانہ میں اگر مدعیٰ علیہ نے کچھ زائد خصومت کی (یعنی جھگڑالو قسم کا انسان معلوم ہوا) تو قاضی کو گنجائش ہے کہ اس سے طلاق اور عتاق کی قسم لے لے کوئی اللہ کے نام سے قسم کا لحاظ (اس زمانہ میں) بہت ہی کم ہو گیا ہے اور طلاق کے ساتھ حلف سے رکاوٹ بہت زائد ہے (یعنی بالعموم لوگ طلاق پر قسم کھانے میں تردد بہت کرتے ہیں۔ بہ نسبت عام یمین کے کہ بیباکی میں اللہ کا نام لے کر قسم کھا جاتے ہیں)

فرمایا (قدوریؒ نے) اور یہودی سے قسم اس طرح لی جائے گی قسم ہے اس خدا کی جس نے نازل کی تورات (حضرت) موسیٰ علیہ السلام پر اور نصرانی سے اس طرح کہ قسم ہے اس خدا کی جس نے نازل کی ہے انجیل (حضرت) عیسےٰ علیہ السلام پر کیونکہ نبی کریم صلی اللہ علیہ وسلم نے[1] ابن صوریا اعور (یک چشم) کو قسم دی تھی اسی طرح کہ میں تجھ کو قسم دیتا ہوں اس خدا کی جس نے موسیٰ علیہ السلام پر تورات نازل کی کیا حکم زنا تمہاری کتاب میں اسی طرح ہے؟

اور اس وجہ سے بھی کہ یہودی اعتقاد رکھتا ہے حضرت موسیٰ علیہ السلام کی نبوت کا۔ اور نصرانی (جو کہ صحیح نصرانیت پر ہو نہ کہ تثلیث والوہیت اور ابنیت جیسے مشرکانہ عقیدہ میں مبتلا ہو۔) اعتقاد رکھتا ہے۔ حضرت عیسیٰ علیہ السلام کی نبوت پر۔ لہٰذا ہر ایک کی قسم میں سختی کی جائے گی اس کتاب کے نزول کا ذکر کر کے جو اس کے پیغمبر پر نازل کی گئی (اس لیے کہ ہر ایک شخص اپنے عقائد کی عظمت قلب میں رکھتا ہے۔ تو بظاہر حتی الامکان وہ اس عظمت کو کسی مالی منفعت کے مقابلہ میں پامال کرنے پر تیار نہیں ہوگا تو ایسی قسم کھانے پر اس کی صداقت کا گمان کیا جا سکتا ہے۔)

---

[1] ابو داؤد و طبرانی - ۱۲

اور مجوسی سے قسم لی جائے اس طرح کہ قسم ہے اس اللہ کی جس نے آگ کو پیدا کیا۔ امام محمدؒ نے اصل (مبسوط) میں اسی طرح بیان فرمایا ہے۔ اور امام ابو حنیفہؒ سے منقول ہے کہ کسی سے قسم نہیں لی جائے گی بجز اللہ کے نام کی قسم کے (کہ صرف اللہ کے نام سے قسم کھائے) اور خصافؒ نے بیان فرمایا کہ یہودی اور نصرانی کے علاوہ کسی سے قسم نہ لی جائے بجز اللہ کے نام کی قسم کے اور یہی قول ہمارے بعض مشائخ نے اختیار کیا ہے۔ کیونکہ اللہ کے نام کی ساتھ آگ کا ذکر کرنے میں اس کی تعظیم (لازم آتی) ہے اور حالانکہ یہ نہیں چاہیئے کہ آگ کی تعظیم کی جائے (اس وجہ سے کہ مجوسی آتش پرست ہیں تو آگ کی تعظیم کرنے میں ان کے اس شرک میں مدد ملے گی۔ اور ظاہر ہے۔ شرک وکفر جیسے باتوں میں کسی درجہ کا تعاون وتقویت قابل برداشت نہیں) بخلاف تورات اور انجیل کے (ذکر کے یہودی اور نصرانی کی قسم میں) کیونکہ اللہ کی تمام کتابیں قابل عظمت اور حرمت ہیں۔ (اس لیئے کوئی حرج نہیں اگر اللہ کے نام کے ساتھ ان کا ذکر ہو جائے اور اس ضمن میں ان کی تعظیم واقع ہو جائے)

اور بت پرست کو سوائے اللہ کے نام کے اور کسی نام سے قسم نہیں دی جائے گی کیونکہ کفار سب کے سب (کسی نہ کسی درجہ اور رنگ میں) اللہ کا اعتقاد رکھتے ہیں (اس کی عظمت وبرتری اور خالقیت کا) حق تعالٰے کا ارشاد ہے۔ ولئن سالتہم من خلق السمٰوٰت والارض لیقولن اللہ (کہ اور اگر تم ان کافروں اور مشرکوں سے یہ دریافت کرو کہ کس نے آسمانوں اور زمین کو پیدا کیا تو جواب میں کہیں گے اللہ" تو معلوم ہوا کہ کافر ومشرک اپنے کفر وشرک کے ساتھ خدا کی خالقیت کا قائل اور معترف ہے لیکن غیر اللہ کو خداوند عالم کی عبادت میں شریک کرکے اور انبیاء علیہم السّلام کی نافرمانی کی وجہ سے کافر ومشرک ہوئے) اور ان اہل کفر (یعنی یہود ونصارٰی اور مجوس اور بت پرستوں) سے قسم نہیں لی جائے گی ان کی عبادت گاہوں میں کیونکہ قاضی ان کی عبادت گاہوں میں حاضر نہ ہوگا اس لئے کہ قاضی کو وہاں جانا ممنوع ہے[ع۱]

ع۱ اس سے معلوم ہوا کہ مسلمان حکام وقضاۃ اور سلاطین ووزراء کو کافروں کی عبادت (باقی آئندہ صفحہ)

فرمایا (قدوری ؒ نے) اور واجب نہیں ہے۔ مسلمان کے حق میں قسم کو موکد کرنا کسی زمانہ کے ساتھ اور نہ کسی خاص مکان کے ساتھ۔ اس لئے کہ مقصود تو اس چیز کی تعظیم ہے جس کی قسم کھائی جارہی ہے۔ اور وہ زمان و مکان کی تخصیص کے بغیر بھی حاصل ہے۔ اور نیز اس چیز کے لازم کرنے میں قاضی کے لئے حرج اور مشقت ہے۔ حالانکہ یہ چیز (کہ قاضی کو رعیت کے معاملات طے کرنے میں مشقت و تکلیف میں مبتلا کیا جائے) قاضی سے (شرعاً) دور کر دی گئی ہے۔

فرمایا (قدوری ؒ نے) اور اگر کسی شخص نے یہ دعوے کیا کہ اس نے فلاں شخص سے اس کے غلام کو بعوض ایک ہزار کے خریدا ہے۔ جس پر اس فلاں نے انکار کیا تو قاضی قسم لے گا مدعیٰ علیہ سے اس طرح کہ خدا کی قسم میرے اور اس کے درمیان کوئی بیع کا معاملہ قائم نہیں ہے اور اس طرح قسم نہ لے کہ خدا کی قسم میں نے اس کے ہاتھ نہیں فروخت کیا کیونکہ بسا اوقات ایسا ہوتا ہے۔ کہ بیع کی جاتی ہے۔ لیکن پھر اقالہ کر لیا جاتا ہے۔

اور غصب کے دعوے میں (منکر سے) قسم لی جائے گی اس طرح کہ خدا کی قسم یہ شخص مجھ پر اس چیز کی واپسی کا کوئی حق نہیں رکھتا ہے۔ اور یہ قسم نہ دی جائے کہ خدا کی قسم میں نے غصب نہیں کیا اس لیئے کہ بسا اوقات یہ ہوتا ہے۔ کہ بیع کی جاتی ہے۔ لیکن پھر اقالہ کر لیا جاتا ہے۔

اور غصب کے دعوے میں (منکر سے) قسم لی جائے گی اس طرح کہ خدا کی قسم یہ شخص مجھ پر اس چیز کی واپسی کا کوئی حق نہیں رکھتا ہے۔ اور یہ قسم نہ دی جائے کہ خدا کی قسم میں نے غصب نہیں کیا اس لئے کہ بسا اوقات یہ ہوتا ہے کہ کوئی چیز غصب کی جاتی ہے پھر ہبہ یا بیع کے ذریعہ اس کو فسخ کر دیا جاتا ہے اس

بقیہ حاشیہ ص۔ گاہوں میں جانا شرعاً جائز نہیں ہے۔ کیونکہ مسلمانوں میں سے ایسے افراد کا وہاں جانا شعائر کفر کی تعظیم ہے اور اصول شریعت سے کوئی ایسا کام کرنا جس سے شعائر کفر کی تعظیم اور اسلامی شعائر کی بیحرمتی یا توہین لازم آئے وہ حرام ہے بالخصوص حکام اور ولاۃ چونکہ وہ مسلمانوں کے فرمانبردار اور حاکم ہیں اس وجہ سے ان کے حق میں اس قسم کے افعال اور قدائد مذموم ہوں گے۔ ۱۲

لیئے قسم اس عنوان سے ہونی چاہیے۔ کے بعد مدعی کے لیئے واپسی کے حق کا امکان نہ رہے۔

اور (دعوے) نکاح میں یہ قسم لی جائے کہ خدا کی قسم ہم دونوں کے درمیان کوئی نکاح اس وقت قائم نہیں ہے۔ اس لئے کہ کبھی خلع کی صورت بھی نکاح پر پیش آجاتی ہے۔

اور طلاق کے دعوے میں یہ قسم لی جائے کہ خدا کی قسم یہ عورت اس وقت مجھ سے بائنہ نہیں ہے۔ اس امر کی وجہ سے جس کا یہ دعویٰ کرتی ہے اور یہ قسم نہ لی جائے کہ خدا کی قسم اس نے اس عورت کو طلاق نہیں دی ہے۔ کیونکہ کبھی کبھی بائنہ کرنے کے بعد نکاح کی تجدید کر لی جاتی ہے اس وجہ سے ان سب صورتوں میں حاصل (مراد) پر قسم لی جائے گی اس لیئے کہ اگر سبب پر قسم کھائے گا تو اس سے مدعیٰ علیہ کو ضرر ہوگا (یعنی بیع غصب نکاح اور طلاق پر قسم لینے کی صورت میں) اور یہ حکم امام ابوحنیفہؒ اور امام محمدرحؒ کے نزدیک ہے۔ امام ابویوسفؒ فرماتے ہیں ان تمام صورتوں میں منکر سے سبب پر قسم لی جائے گی (کہ مثلاً قسم کھائے خدا کی قسم میں نے اس سے بیع نہیں کی ہے اور اسی طرح دوسری مثالوں میں بھی) مگر یہ کہ جبکہ مدعی علیہ ان امور کی ساتھ تعریض کرے جن کو ہم نے بیان کیا تو ایسی صورت میں حاصل مراد پر ہی قسم لی جائے گی۔

اور بیان کیا گیا کہ اس بارہ میں مدعی علیہ کے انکار کو دیکھا جائے گا۔ اگر اس نے سبب کا انکار کیا تو اس پر قسم لی جائے گی۔ اور اگر اس نے حکم کا انکار کیا تو حاصل اور حکم پر (کہ خدا کی قسم ہمارے دونوں کے درمیان کوئی نکاح اس وقت قائم نہیں ہے۔) غرض یہ کہ طرفین (امام ابوحنیفہؒ اور امام محمدرحؒ کے نزدیک اصل یہی ہے حاصل پر قسم لی جائے جبکہ کوئی سبب اس قسم کا ہو کہ دور کرنے والی چیز سے دور ہو سکتا ہے۔ (مثلاً بیع نکاح وطلاق وغیرہ) مگر یہ کہ حاصل مراد پر قسم لینے میں مدعی کی جانب مصلحت کا پہلو نظر انداز کرنا لازم آتا ہو تو پھر (حاصل پر قسم نہ لی جائے گی بلکہ) سبب پر لی جائے گی۔ تمام فقہاء کے نزدیک بالاجماع۔ اور مدعی کی جانب مصلحت و رعایت کو نظر انداز کرنے کی مثال یہ ہے ایک عورت جس کو تین طلاق

دی گئیں وہ (اپنے خاوند پر) دعوے کرتی ہے زمانہ عدت کے نفقہ کا اور خاوند ان لوگوں میں سے ہے۔ کہ جو مطلقہ بائنہ کے زمانہ عدت کے نفقہ کے قائل نہیں ہیں (یعنی شافعیہ میں سے ہے۔ کیونکہ امام شافعیؒ کے نزدیک مطلقہ بائنہ کا نفقہ زمانہ عدت میں خاوند پر لازم نہیں ہوتا ہے) یا یہ کہ کسی مدعی نے دعویٰ کیا ایسے حق شفعہ کا جو پڑوس کے سبب حاصل ہوتا ہے۔ اور خریدار ایسا شخص ہے کہ وہ اس کا قائل نہیں ہے (کہ پڑوس کو حق شفعہ حاصل ہوتا ہے۔ جیساکہ امام شافعیؒ کا قول ہے تو ایسی صورت میں حاصل پر قسم نہ لی جائے گی بلکہ سبب پر قسم لی جائے گی) کیونکہ اگر اس نے (اس طرح) حاصل پر قسم کھالی کہ (خدا کی قسم اس مدعی کو مجھ پر کوئی حق شفعہ کا نہیں ہے۔ یا اس عورت کو مجھ پر نفقہ کا کچھ حق نہیں ہے) تو وہ اپنے اعتقاد کے اعتبار سے اپنی قسم میں سچا ہوگا۔ اور ظاہر ہے کہ اس کی ایسی قسم میں مدعی کی جانب رعایت اور اس کے حق میں مصلحت) کا فوت ہونا لازم آئے گا۔

اور اگر کوئی سبب ایسا ہے کہ جو کسی واقع سے مرتفع (اور زائل کرنے والی چیز سے دور) نہیں ہوتا۔ تو بالاجماع قسم سبب ہی پر دی جائے گی مثلاً ایک مسلمان غلام اپنے مولیٰ پر دعوے کرے آزاد کرنے کا (تو بالاجماع مولے سے سبب عتق پر قسم لی جائے گی نہ کہ حاصل پر کہ واللہ میں نے اس کو آزاد نہیں کیا ہے۔ اس کے خلاف باندی اور کافر غلام کے (ان میں حاصل پر قسم لی جائے گی) کیونکہ باندی پر رقیت (غلامی) کا وصف مکرر واقع ہو سکتا ہے مرتد ہونے اور دارالحرب میں ملجانے کی وجہ سے اور[1] (اس کے برعکس) مسلمان غلام پر آزاد ہونے کے بعد) غلامی کا وصف پھر عود نہیں کرتا ہے۔

فرمایا (امام محمدؒ نے) اور اگر کوئی شخص وارث ہوا کسی غلام کا اور اس کے متعلق دعویٰ کر دیا۔ کسی دوسرے شخص نے (اپنی ملکیت کا) تو وارث (جو کہ

---

[1] اس لئے کہ دارالحرب میں چلے جانے کے بعد دوبارہ غلامی اسطرح اس پر طاری ہو سکتی ہے کہ مسلمان اس ملک پر جہاد کریں اور غنائم میں وہ بھی مسلمانوں کے قبضہ میں آجائے ۱۲۔

اس صورت میں مدعیٰ علیہ ہے) سے قسم لی جائے گی اس کے علم پر (کہ خدا کی قسم میں نہیں جانتا کہ یہ غلام اس مدعی کی ملکیت ہے۔) کیونکہ اس کو یقینی اور قطعی طور پر اس بات کا کوئی علم نہیں کہ مورث (میّت) نے کیا تصرف کیا تھا۔ (ممکن ہے۔ ہبہ یا بیع جیسا کوئی تصرف مرنے سے پہلے کر دیا ہو اور اس کا علم وارث کو نہ ہو) اس وجہ سے قطعی اور یقینی طور پر اس سے (حتمی) قسم نہ لی جائے گی۔

اور اگر یہ غلام اس شخص کو ہبہ کیا گیا تھا۔ یا اس نے خریدا تھا تو ایسی صورت میں اس سے قطعی قسم لی جائے گی۔ کہ خدا کی قسم یہ غلام مدعی کا مملوک نہیں ہے۔ اس لیئے کہ قسم کو جائز کرنے والی چیز (یہاں) پائی جا رہی ہے (اور وہ ہبہ یا خریداری ہے) اس لئے کہ خریداری بھی ملکیّت کا ایسا سبب ہے کہ شریعت نے اس کو ملکیت کے لیئے وضع کیا ہے۔ اور اسی طرح ہبہ بھی (ملکیّت کے لیئے وضع شریعت سے سبب حقیقی) ہے فرمایا (امام محمد رحمہ اللہ نے) اور اگر کسی شخص نے دوسرے پر دعوٰے کیا کچھ مال کا جس کا مدعیٰ علیہ نے انکار کیا۔ (جس کی وجہ سے مدعیٰ علیہ پر قسم عائد ہوگی) تو مدعی علیہ نے اپنی قسم پر کوئی فدیہ طے کر لیا یا دس درہم پر (بجائے قسم کے) صلح کر لی تو یہ (فدیہ طے کر لینا یا مصالحت) جائز ہے اور یہ چیز (قسم کا فدیہ طے کرنا) حضرت عثمان رضی اللہ عنہ سے منقول ہے[۱] اب اس کے بعد مدعی کو کبھی یہ حق نہ ہوگا۔ کہ اپنے اس دعوے پر

---

[۱] بیہقی نے شعبی کی سند سے یہ حدیث نقل کی ہے کہ حضرت عثمان رضی اللہ عنہ سے کسی شخص نے سات ہزار درہم قرض لیئے تھے۔ جب عثمان رضؓ نے اس سے تقاضا کیا تو اس نے کہا کہ وہ تو چار ہزار تھے۔ یہ خصومت عمر فاروق رضؓ کے پاس پیش کی گئی تو مدعی علیہ نے کہا کہ آپ قسم کھائیں کہ وہ سات ہزار ہیں اس پر عمر فاروق نے عثمان رضؓ سے فرمایا کہ کیا تم قسم کھا سکتے ہو کہ وہ سات ہزار تھے تو ایسی صورت میں حضرت عثمان رضؓ قسم کھا لیتے تو ان کا حق سات ہزار ثابت ہو جاتا لیکن انھوں نے قسم کی عظمت کو ملحوظ رکھتے ہوئے صرف اسی قدر لینا پسند کیا کہ جس قدر کہ خصم نے دینا چاہا گویا حضرت عثمان رضؓ نے قسم کی بجائے اس قدر نقصان کو بطور فدیہ ادا کرنا قبول کر لیا۔ جس سے یہ بات ثابت ہو سکی کہ مدعیٰ علیہ اگر قسم کی بجائے کوئی فدیہ طے کرے تو درست ہے۔ ۱۲ واللہ اعلم بالصواب۔

مدعیٰ علیہ سے پھر قسم لے کیونکہ (اس نے فدیہ طے کر لینے سے) اپنا حق ساقط کر دیا ہے (اور جو حق ساقط کر دیا وہ دوبارہ عود نہیں کرے گا)۔

بائع اور مشتری سے کیسے قسم لی جائے

فرمایا (قدوری نے) اور جبکہ بائع و مشتری بیع میں اختلاف کریں پس ان میں سے ایک (یعنی مشتری) دعوےٰ کرے کسی ایک مقدار ثمن کا (مثلاً سو روپیہ) اور بائع دعوےٰ کرے اس سے زائد ثمن کا یا (مبیع میں اختلاف ہونے کی صورت میں) یہ ہو کہ بائع اعتراف کرے مبیع کی ایک خاص مقدار کا اور مشتری دعویٰ کرے اس سے زائد کا اور ان دونوں میں سے کوئی ایک بینہ قائم کر دے تو اس کے بینہ پر اسی کے حق میں فیصلہ کر دیا جائے گا۔ کیونکہ دوسری جانب سے محض دعوےٰ ہے۔ اور بینہ (یقیناً) محض دعوےٰ سے زائد قوی ہوتا ہے۔

اور اگر دونوں میں سے ہر ایک نے بینہ قائم کر دیا۔ تو وہ بینہ زائد اولیٰ ہوگا۔ جو زیادتی کو ثابت کرنے والا ہو اس لیئے کہ گواہیاں ثابت کرنے کے واسطے ہوتی ہیں اور مقدار زائد میں (جس کو ایک کا ثابت کر رہا ہے) کوئی تعارض نہیں ہے۔ اور اگر اختلاف ثمن اور مبیع دونوں میں ہو تو بائع کا بینہ ثمن کے بارہ میں اولیٰ ہوگا۔ اور مشتری کا بینہ مبیع میں قابل قبول ہوگا) زیادتی کو ثابت کرنے کو دیکھتے ہوئے (یعنی اس بات کو پیش نظر رکھتے ہوئے ان میں سے کونسا بینہ زیادتی کو ثابت کرنے والا ہے)

اور اگر ان دونوں میں سے بینہ کسی ایک کے پاس بھی نہ ہو تو مشتری کو یہ کہا جائے گا کہ یا تو راضی ہو جا اسی ثمن پر جس کا بائع دعوےٰ کر رہا ہے ورنہ ہم بیع کو فسخ کر دیں گے اور بائع کو کہا جائے گا کہ تو مشتری کو یا تو دہی مقدار مبیع سونپ دے جس کا مشتری دعوےٰ کرتا ہے دیگر نہ ہم بیع کو فسخ کر دیں گے۔ کیونکہ مقصود منازعت اور جھگڑے کو قطع کرنا ہے۔ اور اس کی یہی ایک صورت ہے۔ اس لئے کہ اکثر اوقات بائع اور مشتری اس پر راضی نہ ہوں گے کہ معاملہ فسخ کر دیا جائے تو جب ان کو یہ معلوم ہو گا تو ضرور باہمی کسی بات پر رضامندی اختیار کر لیں گے۔

اور اگر دونوں کسی چیز پر رضا مند نہ ہوں تو حاکم دونوں میں سے ہر ایک سے قسم لے گا دوسرے کے دعوے کے بالمقابل اور یہ تحالف (یعنی ہر ایک سے دوسرے کے دعوے پر قسم لینا) قبل اس کے کہ مشتری مبیع پر قبضہ کرے قیاس کے مطابق ہے۔ اس لیئے کہ بائع ثمن کی زیادتی کا مدعی ہے اور مشتری اس کا انکار کرتا ہے۔ اور (دوسری طرف سے یہ ہے کہ) مشتری دعوے کرتا ہے۔ اس بات کا کہ جو کچھ اس نے ثمن ادا کیا ہے۔ بالعوض بائع کو مبیع سونپ دینا ضروری ہے اور بائع اس کا انکار کرتا ہے۔ لہٰذا ان میں سے ہر ایک منکر ہوا (دوسرے کے دعوے کے بالمقابل اور منکر پر قسم واجب ہونا اصول کے مطابق ہے۔) اس بنا پر ہر ایک قسم کھائے گا۔ لیکن (مبیع کے) قبضہ کے بعد دونوں پر قسم واقع ہونا قیاس (ظاہر) کے خلاف ہے۔ کیونکہ (ایسی صورت میں) مشتری کسی چیز کا دعوے نہیں کر رہا ہے۔ اس وجہ سے کہ مبیع اس کے پاس سالم ہے (بحیثیت اس کی ملکیت ہونے کے) تو محض بائع کا دعوے باقی رہے گا۔ ثمن کی زیادتی میں اور مشتری اس کا منکر ہے۔ اس لیئے مشتری کی قسم پر کفایت ہونی چاہیئے تھی۔ لیکن ہم نے جانبین کے تحالف کا حکم حدیث کے ذریعہ معلوم کیا اور وہ نبی کریم صلی اللہ علیہ وسلم کا یہ فرمان ہے [۱]

اذا اختلف المتبایعان والسلعة قائمة بعینها تحالفا وترادا (کہ جب کہ بائع اور مشتری باہم اختلاف کریں عقد بیع میں اور حال یہ کہ بیع کردہ سامان بعینہ موجود و باقی ہو اور بینہ کسی کے پاس نہ ہو تو دونوں قسم کھائیں گے۔ اور دونوں معاملہ کی واپسی کر لیں کہ مشتری مبیع بائع کو واپس کر دے اور بائع مشتری کو اس کا ثمن ادا کر دے)

اور قاضی کو چاہیئے کہ مشتری سے پہلے قسم لے اور یہ قول امام محمدؒ کا ہے۔ اور امام ابو یوسفؒ کا آخری قول ہے۔ اور یہی قول امام ابو حنیفہؒ کی ایک روایت بھی ہے۔ اور یہی صحیح ہے۔ کیونکہ ان دونوں میں مشتری کا انکار زائد شدید ہے اس لیے کہ مشتری ہی سے پہلے ثمن کا مطالبہ ہوتا ہے۔ تو وہی انکار کی ابتداء بھی کرنے

---

[۱] سنن ابی داؤد جامع ترمذی اور سنن نسائی میں یہ حدیث ان ہی الفاظ کے ساتھ مروی ہے۔ ۱۲

والا ہوگا۔ یا اس وجہ سے کہ قسم سے انکار کرنے کا فائدہ جلدی ہی ظاہر ہو جائے گا۔ اور وہ یہ ہے۔ کہ مشتری پر ثمن لازم کر دیا جائے گا۔ (اس کے قسم سے انکار کرنے کی وجہ سے)

اور اگر قاضی نے بائع کی قسم سے ابتدا کی تو مبیع کے سپرد کرنے کا مطالبہ مؤخر ہو جائے گا۔ اس وقت تک کے لئے کہ بائع اپنے ثمن کو پورا پورا وصول کر لے۔

امام ابو یوسف پہلے یہ فرماتے تھے کہ پہلے بائع سے قسم لی جائے اس لئے کہ نبی کریم صلی اللہ علیہ وسلم کا فرمان ہے۔ اذا اختلف المتبایعان فالقول ما قال البائع (کہ جب بائع اور مشتری میں اختلاف واقع ہو جائے تو قول وہی معتبر ہوگا۔ جو کہ بائع کا قول ہے۔) آنحضرت صلے اللہ علیہ وسلم نے بائع کو ذکر میں خاص فرمایا تو کم از کم اس کا فائدہ یہ ہو کہ (قسم لینے میں) اس کو متقدم رکھا جائے۔

اور اگر معاملہ کسی معین شئی کی بیع کا کسی معین شئ کے عوض ہو (یعنی بیع مقایضہ ہو) سامان کے بدلہ یا ثمن کی بیع ثمن کے عوض (یعنی بیع صرف ہو) تو قاضی ان دونوں میں سے جس سے چاہے۔ پہلے قسم لینا شروع کر دے کیونکہ اس قسم کے معاملات میں بائع اور مشتری دونوں برابر ہوتے ہیں۔ اور قسم کی صورت یہ ہو کہ بائع قسم کھائے کہ خدا کی قسم اس نے یہ چیز اس مشتری کو ایک ہزار میں نہیں فروخت کی ہے اور مشتری یہ قسم کھائے خدا کی قسم اس نے یہ چیز دو ہزار میں نہیں خریدی ہے۔

امام محمدؒ نے زیادات میں یہ فرمایا کہ اس طرح قسم کھائے (بائع) خدا کی قسم یہ چیز اس نے ایک ہزار میں نہیں فروخت کی بلکہ اس کو دو ہزار میں فروخت کیا ہے۔ اور مشتری اس طرح قسم کھائے خدا کی قسم اس نے دو ہزار میں نہیں خریدا بلکہ ایک ہزار میں خریدا ہے تو اثبات کے عنوان کو نفی کے عنوان کے ساتھ ملا کر قسم کھائی جائے تاکید کے لئے تاکہ مزید وضاحت و تاکید کے بعد کسی قسم کی تاویل کا احتمال باقی نہ رہے لیکن نزدیک صحیح قول (مشائخ حنفیہؒ کے نزدیک) یہی ہے صرف نفی کے عنوان پر کفایت کرنی چاہیئے کیونکہ ایمان (قسمیں) اسی عنوان نفی پر (شرعاً) وضع اور مقرر کی گئی ہیں۔ چنانچہ اس پر حدیث قسامت کا مضمون دلالت کرتا ہے۔ جس میں قسم کا مضمون اس طرح متعین کیا گیا ہے باللہ ما قتلتم ولا علمتم له قاتلا کہ قاضی اہل قسامت کو یہ کہے قسم

کھاؤ خدا کی قسم نہ تم نے اس مقتول کو قتل کیا ہے ۔ اور تم کو اس کے قاتل کا علم ہے ۔)

فرمایا (قدوریؒ نے) پس اگر بائع اور مشتری دونوں نے قسم کھالی تو قاضی بیع کو فسخ کر دے یہ چیز اس بات پر دلالت کرتی ہے ۔ کہ طرفین کی قسموں کے بعد محض باہمی قسموں سے فیصلہ فسخ نہ ہوگا کیونکہ باہمی قسموں سے وہ دعوے نہیں ثابت ہو رہا ہے ۔ جو ان میں سے ہر ایک کا دعوے ہے اس بنا ء پر ان دونوں کے درمیان ایک مجہول معاملہ باقی رہ گیا لہذا قاضی ایسے مجہول معاملہ کو فسخ کرے گا منازعت کو قطع کرنے کے لیئے ۔ یا یہ کہا جائے کہ (تعارض کی وجہ سے) جب کوئی معاوضہ ثابت نہیں ہوا تو بیع بلا معاوضہ باقی رہ گئی ۔ اور ایسی بیع جس کا معاوضہ نہ ہو فاسد ہوتی ہے ۔ اور بیع فاسد کا فسخ کرنا ضروری ہوتا ہے (لہذا قاضی کو چاہیئے کہ اس بیع کو فسخ کر دے)

اور اگر ان میں سے کسی ایک نے قسم کھانے سے انکار کر دیا تو دوسرے کا دعویٰ ثابت ہو جائے گا کیونکہ قسم سے انکار کرنیوالے کو باذل (یعنی اس چیز کا صرف کرنے والا جس کا مدعی دعویٰ کرتا ہے) قرار دیا جائیگا تو اس کا دعویٰ دوسرے دعویٰ کے معارض (اور مقابل) نہیں باقی رہے گا اسوجہ سے ضروری ہوگا اسی باقی دعویٰ کے ثبوت کا قول اختیار کیا جائے ۔

فرمایا (قدوریؒ نے) اور اگر اختلاف کیا بائع و مشتری نے مدت کے بارہ میں یا شرط خیار کے معاملہ میں یا ثمن کا کچھ حصہ وصول کر لینے کے بارہ میں (کہ مشتری اداء ثمن کے لئے مدت کا یا شرط خیار یا اس بات کا دعویٰ کرے کہ اس نے ثمن کا کچھ حصہ بائع کو دیدیا ہے) تو ان دونوں کے درمیان کوئی تحالف نہ ہوگا ۔ کیونکہ یہ اختلاف معقود علیہ (مبیع) اور معقود بہ (ثمن) کے علاوہ ایک اور شئی میں ہے (جو عقد سے خارج اور زائد ہے) تو یہ اختلاف مشابہ ہوگا ایسے اختلاف کے کہ جو ثمن کے گھٹا دینے یا معاف کر دینے کے متعلق ہو کہ مشتری ثمن کے گھٹا دینے یا معاف کر دینے کو کہتا ہو اور بائع اس سے اختلاف کرے تو دونوں میں تحالف جاری نہ ہوگا ۔ اسی طرح مسئلہ زیر بحث میں بھی بائع اور مشتری کے درمیان باہمی تحالف نہ ہوگا) کیونکہ اس صورت میں کوئی ایسی چیز نہیں پائی جارہی ہے کہ جس کے نہ ہونے سے ایسی چیز میں خلل واقع ہو جائے جو عقد کا مدار ہے ۔ (اس لئے کہ عقد اپنی

اصل سے بغیر ان امور کے بھی باقی اور صحیح رہتا ہے۔) برخلاف اس اختلاف کے جو وصفِ ثمن یا اس کی جنس میں ہو (کہ عوض عمدہ دراہم طے ہوئے یا ردی یا یہ کہ عوض از قبیل دراہم ہے۔ یا از قبیل دینار) کہ یہ اختلاف اصل مقدار ثمن میں اختلاف کے قائم مقام ہوگا۔ باہمی تحلف جاری ہونے کے معاملہ میں (کہ جس طرح مقدار ثمن میں اختلاف موجب ہوتا ہے اسی طرح ثمن کی صفت یا اس کی جنس میں بھی اختلاف کو موجب تحالف ہوگا) اس لئے کہ ثمن کے وصف میں اختلاف یا اس کی جنس میں اختلاف اصل ثمن ہی کی طرف راجع ہوتا ہے۔ اس وجہ سے کہ ثمن (اصولِ شریعت سے) دین ہے (بذمہ مشتری) اور دین وصف ہی کے ذریعہ پہچانا جاتا ہے۔ کہ معرفت دین کے لئے ذریعہ صرف اوصاف کا ذکر کرنے ہی سے اس کی تعیین ہوتی ہے۔ بخلاف اعیان کے کہ ان کی طرف ان کی تعیین کے واسطے کافی ہوتا ہے) لیکن مدت کا معاملہ اس طرح نہیں ہے اس لئے کہ مدت (کسی چیز کے لئے) وصف نہیں ہے کیا یہ بات نہیں دیکھتے کہ ثمن (ذمہ میں) باقی رہتا ہے۔ مدت کے گزر جانے کے بعد بھی۔ اور (اس صورت میں کہ بائع اور مشتری مدت یا شرط خیار میں اختلاف کریں) قابل اعتبار قول اس شخص کا ہوگا جو خیار شرط اور مدت کا انکار کر رہا ہے مع اس کی قسم کے کیونکہ خیار اور مدت (معاملات بیوع میں) ثابت کئے جاتے ہیں ایک (زائد) شرط کے پیش آجانے سے (کہ یہ چیز عقد میں اصل عقد سے زائد طور پر کی جاتی ہے) اور قول اس شخص کا معتبر ہوتا ہے جو عوارض کا منکر ہے۔ (تو یہ شخص بمنزلہ مدعیٰ علیہ کے ہوگا اور اس کے بالمقابل دوسرا شخص مدعی کی طرح ہوگا لہٰذا اسی شخص کا قول مع اس کی قسم کے معتبر ہونا چاہیئے جو بمنزلہ مدعیٰ علیہ ہے۔)

فرمایا (قدوری رح نے) پس اگر مبیع ہلاک رضائع ہوگئی پھر بائع اور مشتری نے اختلاف کیا (یعنی ثمن کی مقدار میں) تو دونوں سے ایک دوسرے کے مقابل قسم نہیں لی جائے گی امام ابوحنیفہ رح اور امام ابو یوسف کے نزدیک اور قول مشتری کا معتبر ہوگا۔ اور امام محمد نے فرمایا۔ کہ دونوں سے قسم لی جائے گی۔ اور بیع کو فسخ کر دیا جائے گا ضائع شدہ مبیع کی قیمت پر (کہ وہ قیمت دلوائی جائے گی جو اس ضائع شدہ مبیع کی بازار میں مروج ہے اور یہی قول امام شافعی رح کا ہے۔ اور اسی اختلاف پر یہ صورت بھی محمول ہے جبکہ مبیع بائع کی ملکیت سے خارج ہو چکی ہو یا وہ ایسی حالت میں پہنچ گئی ہے۔ کہ عیب کی وجہ سے بیع کو واپس نہیں کی جا سکتی۔

امام محمدؒ اور امام شافعیؒ کی دلیل یہ ہے کہ بائع اور مشتری میں سے ہر ایک ایسے عقد کا دعویٰ کرتا ہے۔ جو اس عقد کے علاوہ ہے جس کا دوسرا شخص مدعی ہے اور دوسرا اس کے دعوی کا انکار کر رہا ہے (تو ہر ایک بحیثیت منکر ہونے کے قسم کھائے گا) اور یہ تحالف (مشتری سے) ثمن کی زیادتی کو دور کرنے کے لیئے مفید ہوگا (جس وقت کہ بائع قسم کھانے سے انکار کرے) اس وجہ سے دونوں سے قسمیں لی جائیں گی جیسا کہ یہ دونوں جب کہ اختلاف کریں ثمن کی جنس میں مبیع کے ضائع ہو جانے کے بعد (تو دونوں قسم کھائیں گے)

امام ابو حنیفہؒ اور امام ابو یوسفؒ کی دلیل یہ ہے کہ بائع و مشتری کے درمیان تحالف (ایک دوسرے کے بالمقابل قسم لینا) خلاف قیاس ہے۔ اس لیئے کہ بائع نے مشتری کو وہ چیز سپرد کر دی ہے۔ جس کا وہ مدعی ہے۔ اور حال یہ کہ حدیث میں تحالف کا حکم وارد ہوا ہے اس وقت جبکہ سامان موجود ہو (لہذا یہ تحالف اسی حد تک محدود رہے گا جس حد کی ساتھ شریعت نے اسکو مشروع کیا ہے،) اور ایسی صورت میں کہ مبیع بعینہ قائم ہو باہمی قسم کا نتیجہ یہ نکلتا ہے کہ معاملہ کو فسخ کر دیا جائے (کہ ہر ایک، اپنا سامان دوسرے سے واپس لے لے) اور (ظاہر ہے) کہ یہ صورت مبیع کے ضائع ہونے کے بعد باقی نہیں رہتی ہے اس وجہ سے کہ عقد بیع مرتفع ہو چکا ہے (یعنی ختم ہو چکا) تو مبیع ضائع ہو جانے کی صورت میں تحالف اس معنی میں نہ ہو گا جو کہ مبیع کی موجودگی میں تحالف کا اثر اور نتیجہ ہے۔

اور وجہ سے بھی (مبیع کے ضائع ہونے کے بعد امام ابو حنیفہؒ اور امام ابو یوسفؒ کے نزدیک تحالف نہیں ہے) کہ مقصود حاصل ہو جانے کے بعد سبب کے اختلاف کا کوئی لحاظ نہیں کیا جاتا اور وہ مقصود مشتری کے واسطے مبیع کا سالم رہنا ہے جس وقت کہ مبیع اس کو سپرد کی جائے جو بہر کیف حاصل ہو چکا لہذا اس کے بعد یہ چیز قابل لحاظ نہ ہو گی کہ دونوں میں سے ہر ایک گویا اس عقد کے علاوہ دعوے کر رہا ہے جس کا دوسرا مدعی ہے، اور ہر ایک اس حیثیت سے منکر ہے۔ جیسا کہ امام محمدؒ نے اپنے استدلال میں بیان کیا) اور فائدہ صرف وہی قابل لحاظ ہوتا ہے۔ جو بمقتضائے عقد واجب اور واجب ہو اور ثمن کی زیادتی کے دور کرنے کا فائدہ

(جس کو امام محمدؒ نے تحالف کے فوائد میں بیان کیا ہے) عقد کے مقتضیات میں سے نہیں ہے۔ (لہٰذا اس قسم کے فائدہ کو ملحوظ رکھتے ہوئے متعاقدین سے قسمیں نہیں لی جائیں گے)

پھر یہ اختلاف (شیخینؒ اور امام محمدؒ کے درمیان) اس صورت میں ہے جبکہ ثمن از قبیل دین ہو (یعنی درہم و دینار ہو) لیکن اگر ثمن مال معین ہو اور عوضین میں سے کسی ایک کے ضائع ہونے کے بعد بائع و مشتری اختلاف کریں) تو (بالاتفاق) دونوں سے قسم لی جائے گی کیونکہ مبیع دونوں جانبوں میں سے کسی ایک جانب میں موجود رہے اس وجہ سے بیع کو فسخ کرنے کا فائدہ پورے طور پر حاصل ہو سکے گا۔ چنانچہ (فسخ عقد کے بعد) جو چیز ضائع ہوئی ہے اس کا مثل ادا کر دیا جائے گا۔ اگر وہ چیز ذوات الامثال میں سے ہے اور اگر اس چیز کے لیئے کوئی مثل نہیں تو پھر قیمت ادا کر دی جائے گی۔ (اور جو مال معین بعینہ قائم اور موجود رہے اس کی واپسی کا حکم دیا جائے گا۔

فرمایا (قدوریؒ نے) اور اگر ہلاک ہو گیا دو غلاموں سے ایک غلام پھر اختلاف کیا بائع اور مشتری نے ثمن میں (حال یہ کہ وہ دونوں غلام ایک ہی عقد میں فروخت کیئے گئے تھے۔ اور مشتری دونوں کا قبضہ بھی کر چکا تھا۔) تو باہم دونوں سے قسم نہیں لی جائے گی امام ابو حنیفہؒ کے نزدیک مگر یہ کہ بائع اس پر راضی ہو جائے کہ وہ ہلاک ہونے والے غلام کے حصہ کو (ثمن میں سے) چھوڑ دے گا۔

اور جامع صغیر میں یہ ہے کہ (صورت مذکورہ میں) مشتری کا قول قابل اعتبار ہوگا اس کی قسم کے ساتھ امام ابو حنیفہؒ کے نزدیک مگر یہ کہ بائع اس بات کو پسند کرلے کہ زندہ غلام واپس لے لے اور ایسی صورت میں بائع کے لیئے ہلاک شدہ غلام کی قیمت میں سے کچھ نہ ہو گا۔ (اور نتیجہ یہ کہ دونوں کے درمیان باہمی تحالف کی صورت بھی نہ ہو گی جیسا کہ ظاہر ہے۔)

امام ابو یوسفؒ فرماتے ہیں کہ زندہ غلام کے بارہ میں دونوں سے قسم لی جائے گی اور پھر (تحالف کے بعد) اس زندہ غلام میں عقد کو فسخ کر دیا جائے گا اور جو غلام ہلاک ہو چکا ہے اسکی قیمت کے بارہ میں مشتری کا قول معتبر ہو گا۔

امام محمدؒ فرماتے ہیں کہ بائع اور مشتری دونوں قسم کھائیں گے زندہ غلام پر اور اس پر بھی جو ہلاک ہو چکا ہے۔ اور (اس تحالف کے بعد) جو غلام زندہ ہے وہ واپس کر دیا جائے گا اور جو ہلاک ہو گیا ہے اس کی قیمت واپس کی جائے گی اس لیئے کہ امام محمدؒ کے نزدیک (تو) تمام معقود علیہ کا ضائع ہو جانا بھی باہمی قسم لینے سے مانع نہیں ہے تو معقود علیہ کا کچھ حصہ ضائع ہو جانا بدرجہ اولے تحالف سے مانع نہ بنے گا۔

امام ابو یوسفؒ کی دلیل یہ ہے کہ باہمی قسم کا ممتنع ہونا مبیع کے تلف ہو جانے کی وجہ سے ہوتا ہے۔ لہٰذا یہ تحالف اسی حد تک ممتنع سمجھا جائے گا۔ جس قدر کہ مبیع ضائع ہوئی ہے (اس وجہ سے یہ درست ہو گا جو غلام زندہ باقی ہے اسی میں بائع و مشتری سے قسم لے لی جائے)

امام ابو حنیفہ رحمہ اللہ کی دلیل یہ ہے کہ تحالف (باہمی قسم لینا خلافِ قیاس طور پر ثابت ہے (جب کہ مبیع مشتری کے قبضہ میں آچکی جو ایک نص خاص یعنی حدیث صریح سے مشروع ہوا ہے اس حالت میں جب کہ معقود علیہ (ساماں) باقی اور قائم ہو۔ اور یہ معقود علیہ نام ہے مبیع کے تمام اجزاء کا (کہ سلعہ اور بیع کردہ سامان مجموعی طور پر مبیع ہی کو کہا جاتا ہے) لہٰذا یہ سلعہ باقی نہ رہے گا۔ (از روئے شریعت) اس کے بعض حصہ کے ضائع ہو جانے کے بعد (اور یہ بات اصولِ شریعت سے طے شدہ ہے۔ کہ جو چیز خلاف قیاس ثابت ہو وہ اپنی جگہ تک محدود رہتی ہے۔ اس کو اپنی جگہ سے کسی دوسرے موقعہ کی طرف متجاوز نہیں کیا جا سکتا اس وجہ سے مبیع کے ضائع ہونے کے بعد کلاً یا جزءً باہمی قسم جاری نہ ہو سکے گی[1] کیونکہ یہ صورت نص کے ماتحت نہیں ہے) اور (ثانیاً) اس وجہ سے بھی (زیر بحث مسئلہ میں باہمی قسم جاری نہ ہو گی) کہ باہمی قسم اس مقدار

---

[1] یہ دلیل اول کا حاصل ہے۔ جو صاحب ہدایہؒ نے امام صاحب کے قول کے لیئے بیان فرمائی۔ اس کے بعد مصنفؒ امام صاحب کے قول کے لیئے دوسری دلیل آئندہ کلمات ولانہ سے بیان فرما رہے ہیں۔

میں جو معقود علیہ میں سے باقی ہے (یعنی زندہ غلام) ممکن نہیں مگر صرف اس صورت میں کہ اس کے ثمن کے حصہ کا اعتبار کیا جائے (کہ اس کے حصہ میں اس قدر ثمن آتا ہے) تو ثمن کی تقسیم لازم آئے گی۔ دونوں غلاموں کی قیمت کو مدنظر رکھتے ہوئے اور وہ قیمت محض اندازہ و تخمین سے معلوم کی جا سکے گی۔ جس کا نتیجہ یہ ہو گا ثمن مجہول ہونے کے باوجود بھی باہمی قسم (متعاقدین پر) واقع ہو۔ اور حالانکہ یہ چیز جائز نہیں ہے۔ ہاں! البتہ اگر بائع اس پر راضی ہو جائے کہ ہلاک ہونے والے غلام کی قیمت کے حصہ کو بالکل ہی ساقط کر دے (تو یہ صورت جائز ہو جائے گی) اور اس وقت پورا ثمن اسی غلام کے مقابل کر دیا جائے گا جو باقی ہے اور ہلاک ہونے والا غلام عقد سے خارج ہو جائے گا (گویا معقود علیہ صرف وہی ایک غلام ہے جو باقی ہے) لہٰذا (اس پر) بائع و مشتری سے قسم لی جائے گی (جس طرح کہ معقود علیہ کی موجودگی میں اختلاف ثمن کی وجہ سے دونوں سے قسمیں لی جاتی ہیں۔

اور یہ تخریج (مسئلہ کی توضیح) ہے۔ بعض مشائخ رحمہم اللہ کی (طرف سے جو فقہاء نے بیان کی ہے۔) اور (اس وقت استثناء متوجہ ہو گا تحالف کی طرف (کہ مسئلہ زیر بحث میں امام صاحب کے نزدیک تحالف نہیں مگر یہ کہ بائع ہلاک شدہ غلام کے حصہ کو ساقط کرنے پر راضی ہو جائے تو معقود علیہ صرف باقی غلام قرار دیتے ہوئے بائع و مشتری سے قسم لی جائے گی تو مسئلہ کا اول پہلو وہ ہوا جس میں تحالف واقع نہ ہو گا۔ اور بعد استثناء جو پہلو ہے وہ تحالف کا محل ہو گا۔) جیسا کہ ہم نے بیان کیا۔

اور (ان) مشائخ رح نے (اس تخریج کے پیش نظر) یہ فرمایا کہ جامع صغیر میں امام محمد رح کے اس قول کہ بائع زندہ غلام کو لے گا۔ اور کوئی چیز اس کے علاوہ اس کے واسطے نہ ہو گی، کے معنی یہ ہیں کہ ہلاک شدہ غلام کی قیمت کے مد میں قطعاً کچھ نہ لے گا۔ اور بعض مشائخ فرماتے ہیں کہ بائع ہلاک شدہ غلام کی قیمت سے صرف اس قدر لے سکے گا جتنا کہ مشتری اقرار کرے (کہ نہ اس سے زائد) اور ان مشائخ کے قول پر استثناء مشتری کی قسم کی طرف متوجہ ہو گا۔ نہ کہ تحالف (یعنی بائع اور مشتری کی باہمی قسم کی جانب) اور یہ حکم کہ بائع مشتری کے اقرار سے

زائد نہیں لے سکے گا اسوجہ سے کہ بائع نے جس وقت مشتری کے قول سے کوئی چیز لی تو اس نے (لا محالہ) مشتری کی تصدیق کر دی لہذا اس کے بعد مشتری سے حلف نہیں لیا جائے گا۔ کیونکہ مشتری سے قسم لینا تو ایسی صورت میں مشروع ہے جب کہ وہ بائع کے دعوے کا انکار کرتا ہو تو جب بائع نے زیادتی کا دعویٰ ترک کر دیا۔ اور زندہ غلام واپس لے لیا اور مشتری اس پر رضا مند ہو گیا تو اب کوئی حاجت نہ رہی کہ مشتری سے قسم لی جائے۔)

پھر تحالف کی تفسیر امام محمدؒ کے قول کی بنا پر وہی ہے۔ جو ہم نے مبیع موجود کے بارہ میں بیان کی ہے[1] اور جب کہ دونوں قسمیں کھالیں اور کسی بات پر دونوں متفق نہ ہوں جس کے بعد ان میں سے کوئی ایک فسخ کا دعوے کرے یا دونوں عقد کے فسخ کا دعویٰ کریں تو ان کے درمیان عقد فسخ کر دیا جائے گا۔ اور قاضی مشتری کو حکم دے گا۔ کہ باقی معقود علیہ (یعنی زندہ غلام) بائع کو واپس کر دے اور ہلاک شدہ غلام کی قیمت بھی (اس کی ساتھ بائع کو دیدے)

اور مشائخ رحؒ نے امام ابو یوسفؒ کے قول کی بنا پر تحالف کی تفسیر میں اختلاف کیا ہے۔ صحیح قول یہ ہے کہ مشتری سے اس طرح قسم لی جائے کہ خدا کی قسم میں نے ان دونوں غلاموں کو قیمت پر نہیں خریدا جتنے پر بائع دعوے کرتا ہے۔ پس اگر مشتری نے قسم سے انکار کر دیا تو بائع کا دعوےٰ لازم ہو جائے گا۔ اور قسم کھالی تو پھر بائع قسم کھائے گا۔ کہ خدا کی قسم میں نے ان غلاموں کو اس قیمت پر نہیں فروخت کیا ہے۔ جس پر مشتری دعوے کرتا ہے۔ لیکن اگر اس پر بائع نے قسم کھانے سے انکار کر دیا۔ تو اس کے بالمقابل مشتری کا دعویٰ لازم ہو جائے گا۔ اور اگر بائع نے (بھی) قسم کھالی (بعد مشتری کے حلف کے) تو دونوں اپنے اس عقد کو فسخ کر دیں (قاضی کے حکم سے) معقود علیہ کی اس مقدار میں کہ جو باقی ہے۔ (یعنی زندہ غلام) اور ثمن میں سے اس کا حصہ ساقط ہو جائے گا۔ (اس لیئے کہ

---

[1] کہ بائع یہ قسم کھائے کہ خدا کی قسم میں نے ایک ہزار میں نہیں فروخت کیا ہے۔ اور مشتری یہ قسم کھائے کہ خدا کی قسم میں نے اس سے دو ہزار میں نہیں خریدا ہے ۱۲

فسخ بیع کی وجہ سے وہ تو بائع کو واپس لوٹایا جائے گا) اور مشتری پر ہلاک ہونے والے غلام کا حصہ ثمن [عہ۱] لازم ہو گا۔ (نہ یہ کہ اس کی وہ قیمت جو کہ متعارف ہے۔ کیونکہ قیمت اس صورت میں لازم ہوتی ہے۔ جبکہ عقد کو فسخ کرنے کی وجہ سے ضائع شدہ معقود علیہ کو قابل ضمان قرار دیا جائے اور مسئلہ زیر بحث میں ہلاک ہونے والے غلام میں عقد نہیں فسخ ہوا ہے۔ بلکہ فسخ اس مقدار میں جاری ہوا ہے جو کہ قائم اور باقی ہے۔)

اور زندہ و ہلاک شدہ غلام کی قیمت کا لحاظ تقسیم کرنے میں قبضہ کے دن کی قیمت کے اعتبار سے کیا جائے گا۔ اور اگر بائع و مشتری میں اختلاف ہو گیا قبضہ کے دن کی قیمت میں تو قول بائع کا معتبر ہو گا۔ اور ان دونوں میں جو بھی بینہ قائم کر دے اسی کا بینہ قابل قبول ہو گا (اس وجہ سے کہ دونوں میں سے ہر ایک دوسرے کے بالمقابل منکر ہے) اور اگر دونوں بینہ قائم کر دیں تو پھر بائع کا معتبر ہو گا۔ اور یہی حکم اس قیاس (اور قانون) کے مطابق ہے۔ جس کو (امام محمدؒ نے) اصل (مبسوط) کی کتاب البیوع میں بیان فرمایا ہے۔ (امام ابو یوسف کی روایت اور اسپر تفریعات کو ذکر کرتے ہوئے) اور وہ مسئلہ یہ ہے کہ اگر کسی شخص نے دو غلام خریدے اور ان کا قبضہ بھی کر لیا پھر اس کے بعد ان میں سے ایک غلام عیب کی وجہ سے رد کر دیا گیا۔ اور دوسرا غلام مشتری کے پاس ہلاک ہو گیا۔ تو مشتری پر اس غلام کا ثمن واجب ہو گا۔ جو اس کے پاس ہلاک ہوا۔ اور اس غلام کا ثمن ساقط ہو جائے گا جس کو اس نے واپس کیا ہے اور ان دونوں غلاموں کا ثمن (مجموعی طور پر) اس قیمت پر منقسم ہو گا۔ جو ان کی قیمت (قبضہ کے دن) تھی۔ پس اگر اس صورت میں بائع اور مشتری اختلاف کریں اس غلام کی قیمت میں جو ہلاک ہو چکا ہے۔ تو بائع کا قول معتبر ہو گا۔ کیونکہ ثمن تو بائع اور مشتری کے اتفاق سے واجب ہو چکا ہے۔ اب اس کے بعد مشتری ثمن کے زائد ساقط ہونے کا دعوٰی کر رہا ہے۔ ہلاک شدہ غلام کی قیمت کو کم کرنے کی صورت میں (تاکہ واپس کیے ہوئے غلام کی قیمت زائد محسوب ہونے کے بعد ہلاک ہونے والے غلام کی قیمت اس کے ذمہ کم واقع ہو) اور بائع اس کا منکر ہے۔ اور (اصول کے اعتبار سے) قول اس شخص کا معتبر ہوتا ہے۔ جو منکر

عہ۱ یعنی اس ثمن کے اعتبار سے جس کا مشتری نے اقرار کیا ہے۔ ۱۲ منہ ؎

ہو (لہٰذا بائع کا قول معتبر ہوگا)

اور اگر دونوں نے بینہ قائم کر دیا تو بائع کا بینہ زائد اولی (اور قابل قبول) ہوگا۔ کیونکہ بائع کا بینہ ایک زیادتی کو ثابت کرنے والا ہے جیسا کہ ظاہر ہے اس بنا پر کہ اس کا بینہ ہلاک ہونے والے غلام کی قیمت میں زیادتی کو ثابت کر رہا ہے۔ (اور بینہ وہی قابل ترجیح ہوتا ہے جو زیادتی کو ثابت کرنے والا ہو۔)

اور یہ بات (کہ زیر بحث مسئلہ مبسوط میں بائع اور مشتری کے درمیان اختلاف ہونے پر بائع کا قول معتبر ہو۔ اور جب دونوں بینہ پیش کر دیں تو بینہ بھی بائع کا قابل ترجیح اور قبول ہو) ایک فقہی حقیقت اور معیار پر مبنی ہے اور وہ (راز) یہ ہے کہ قسموں کے واقع کرنے میں تو (شریعت کے نزدیک) اعتبار حقیقت (حال) کا کیا جاتا ہے۔ کیونکہ قسمیں متعاقدین میں سے کسی ایک پر متوجہ ہوتی ہیں۔ اور یہ دونوں حقیقت حال کو جانتے ہیں۔ اس وجہ سے قسم کا معاملہ اسی پر موقوف رہا اور بائع درحقیقت منکر ہے زیادتی ثمن کے ساقط ہونے کا وہ انکار کر رہا ہے) لہٰذا قول بائع ہی کا معتبر مانا گیا اس کی قسم کے ساتھ۔

اور گواہوں کے معاملہ میں اعتبار ظاہر کا ہوتا ہے۔ کیونکہ گواہ حقیقت حال سے واقف نہیں ہوتے (وہ تو اپنے مشاہدہ پر شہادت دیتے ہیں) اس وجہ سے گواہوں کے حق میں ظاہر کا اعتبار کیا جائے گا۔ اور ظاہر یہ ہے۔ کہ بائع مدعی ہے (جو ثمن کی زیادتی کا دعوےٰ کر رہا ہے۔) اس بناء پر بینہ بھی بائع کا قبول کیا جائے گا اور (جب کہ دونوں طرف سے بینہ پیش کر دیا گیا ہے) اس زیادتی کے ثابت کرنے کی وجہ سے راجح ہوگا جو ظاہر ہے (اس بینہ کی بہ نسبت جو مشتری نے پیش کیا ہے۔)

جیسا کہ پہلے بیان کیا گیا[1] اور اس حقیقت کے معلوم ہونے سے تم کو امام ابویوسفؒ

---

[1] غرض یہ کہ بائع کا قول مع اسی کی قسم کے اس لیئے معتبر ہے کہ حقیقۃً وہ منکر ہے اور بینہ بائع کا اس وجہ سے قابل ترجیح ہے کہ بظاہر ثمن کی زیادتی کے وہ دعوےٰ کر رہا ہے۔ تو بحیثیت مدعی اس کا بینہ قابل ترجیح ہوا۔ ۱۲

کے اس قول کے معنی منکشف ہو جائیں گے۔ جس کو ہم نے بیان کیا (مسئلہ تحالف اور اس کی تفریعات کے ذیل میں)[1]

فرمایا (امام محمدؒ نے اور اگر کسی شخص نے کوئی باندی خریدی اور اس پر قبضہ بھی کر لیا۔ پھر اس کے بعد بائع اور مشتری نے اس باندی کا اقالہ کر لیا۔ پھر دونوں نے اختلاف کیا اس کے ثمن میں تو دونوں ایک دوسرے کے بالمقابل قسم کھائیں گے۔ اور (اس باہمی قسم کے بعد) پہلے کی ہوئی بیع لوٹ آئے گی (اس بنا پر کہ تحالف نے اقالہ کو فسخ کر دیا اور اقالہ کا فسخ اصل معاملہ کو بحالہ قائم کر دینے کا سبب ہے)

"صاحب ہدایہؒ فرماتے ہیں،، اور ہم اس اقالہ میں باہمی قسم اس حدیث (صریح) کی وجہ سے نہیں ثابت کر رہے ہیں۔ (جو متعاقدین سے قسم لینے کے بارہ میں وارد ہوئی ہے) کیونکہ تحالف کا وہ حکم مطلق بیع میں وارد ہوا ہے۔ اور اقالہ (در حقیقت) بیع نہیں ہے۔ بلکہ وہ متعاقدین کے حق میں فسخ ہے۔ اس معاملہ کا جو متعاقدین پہلے منعقد کر چکے ہیں) ہم نے تحالف اس مسئلہ میں صرف بطریق قیاس ثابت کیا ہے۔ کیونکہ مسئلہ اس طور پر فرض کیا گیا ہے۔ (کہ بائع اور مشتری نے ثمن میں اختلاف کیا ہے۔) قبضہ سے پہلے (بعد اس کے کہ دونوں اقالہ کر چکے اور ابھی تک بائع نے مشتری سے فروخت کردہ مبیع کو واپس نہیں لیا تھا۔ کہ دونوں کا ثمن میں اختلاف ہو گیا۔) اور قبضہ سے پہلے (متعاقدین کے ثمن میں اختلاف کی وجہ سے) باہمی قسم واقع ہونا قیاس کے موافق ہے۔ جیسے کہ پہلے گزر چکا ہے اور اسی وجہ سے ہم اجارہ کو قبضہ سے پہلے بیع پر قیاس کرتے ہیں۔ (جبکہ کرایہ پر دینے والا اور کرایہ پر لینے والا اجرت میں اختلاف کریں معقود علیہ کی وصولی سے قبل تو بائع اور مشتری کی طرح یہ دونوں قسمیں کھائیں گے)۔

اور اسی طرح (ہم قیاس کرتے ہیں) وارث کو (خواہ وہ بائع کا وارث ہو یا مشتری کا۔) عاقد پر (کہ دونوں میں اختلاف باہمی قسم کے لیئے موجب ہے) اور

---

[1] یہ وہ مسئلہ ہے۔ جو مبسوط میں امام ابو یوسفؒ کی روایت سے نقل کیا گیا۔ اور اصل متن میں بیان کردہ مسئلہ مبسوط کے اس مسئلہ پر قیاس ہے۔ اور اس قیاس کے باعث اصل سند کا حکم متن میں بیان کردہ مسئلہ کے لیئے ذکر کیا گیا جس کو امام قدوریؒ نے متن میں مرتب فرمایا ہے۔ ۱۲ منہ رحمہ اللہ تعالےٰ ؂

اور (اسی طرح ہم قیاس کرتے ہیں۔) قیمت کو عین معقود علیہ پر ایسی صورت میں کہ اس مال (مبیع) کو مشتری کے علاوہ کسی اور نے بائع کے قبضہ میں ہوتے ہوئے ضائع کر دیا ہو (کہ مبیع کے ضائع کرنے پر مبیع کی قیمت کا ضمان عائد کرنے سے ضمان حاصل کیا گیا تو وہ قیمت اس مبیع کے قائم مقام ہو گی اور اس صورت میں۔ اگر بائع اور مشتری ثمن میں اختلاف کریں تو یہ اختلاف ایسا ہی ہو گا۔ جیسا کہ مبیع کی موجودگی میں اختلاف ہوتا ہے۔ اور ایسا اختلاف نص حدیث سے موجب تحالف ہے۔ لہذا ایسی صورت میں بھی باہمی قسم جاری کی جائے گی۔ اس قیاس سے کہ وہ شیئ جو کرایہ پر لی گئی وہ بھی معقود علیہ ہے۔ اور ضائع شدہ مبیع کے قائم مقام اس کی قیمت بھی مبیع ہے۔ اور متعاقدین کا وارث بھی حکماً بائع اور مشتری ہیں۔ لہذا یہ صورتیں حدیث کے مصداق سے خارج اور جدا نہیں بلکہ الفاظ حدیث گویا ان سب کو شامل ہیں۔)

اور اگر بائع نے اقالہ کے بعد مبیع پر قبضہ کر لیا (اور اس کے بعد اختلاف ہوا) تو امام ابو حنیفہؒ اور امام ابو یوسفؒ کے نزدیک باہمی قسم نہیں واقع ہو گی۔ بخلاف امام محمدؒ کے (کہ ان کے نزدیک اس صورت میں بھی کہ مبیع پر قبضہ ہو چکا ہے۔ تحالف جاری ہوتا ہے۔ جیسا کہ امام شافعیؒ کا مسلک ہے) کیونکہ امام محمدؒ اس حدیث کو قبضۂ مبیع کے بعد بھی (ایک علت شرعیہ کے ساتھ) معلول قرار دیتے ہیں۔ کہ حدیث مذکور میں متعاقدین پر قسم واقع ہونے کی علت یہ ہے کہ ہر ایک کی طرف سے انکار پایا جا رہا ہے۔ اور منکر پر قسم آتی ہے لہذا دونوں پر قسم واقع ہو گی تو یہی علت یعنی انکار کا پایا جانا قبضہ مبیع کے بعد بھی ہے۔ اس وجہ سے متعاقدین قبضہ کے بعد باہمی قسم کھائیں گے۔

اور یہ نہیں کہ حدیث مذکور کا حکم کسی دوسری جگہ جاری کیا گیا بلکہ حدیث کا حکم اپنی وجہ اور دلیل کے باعث خود اس مشکل کو بھی شامل ہے۔ کہ بعد قبضہ کے بھی تحالف ہو۔[1]

---

[1] حاصل یہ کہ مسئلہ اقالہ میں متعاقدین کے درمیان اگر اقالہ کے بعد قبل اس کے کہ باقی آئندہ صفحہ

فرمایا (امام محمدؒ نے) اور اگر کسی شخص نے دس درہم کے عوض معاملۂ سلم کیا بمقدار ایک کر گندم میں پھر متعاقدین نے معاملہ سلم سے اقالہ کر لیا۔ اس کے بعد دونوں نے ثمن (یعنی راس المال) میں اختلاف کیا تو قابل اعتبار قول مسلم الیہ کا ہو گا۔ اور معاملہ سلم پھر عود نہیں کرے گا بخلاف مسئلہ مذکورہ کے کہ اقالہ کے بعد اختلاف باہمی قسم کے لیئے موجب تھا اور اس طرح فسخ اقالہ کے بعد بیع عود کر آئی تھی۔) اس لیئے کہ سلم کے باب میں اقالہ ایسا نہیں ہے کہ جو قابل نقض ہو (اور اس میں فسخ کے معنی کا لحاظ کیا جا سکے) اس وجہ سے کہ اقالہ یہاں اسقاط (محض) ہے (کہ مسلم فیہ جو کہ مسلم الیہ کے ذمہ قرض ہے۔ اس کا

بقیہ حاشیہ ص بائع مبیع پر قبضہ کرے اختلاف واقع ہو جائے تو بالاتفاق موجب تحالف ہے اور بائع و مشتری قسم کھائیں گے۔ لیکن اگر اقالہ کے بعد مبیع پر بائع نے قبضہ کر لیا بعد ازاں اختلاف واقع ہوا تو شیخین رح کے نزدیک باہمی قسم نہ ہو گی بخلاف امام محمد رح کے کہ ان کے نزدیک اس صورت میں بھی قسم ہے۔ امام محمد رح کے بیان کردہ اس مسئلہ سے غرض امام صاحبؒ کے ایک ضابطہ پر واقع ہونے والے اشکال کو دور کرنا ہے۔ اس سے قبل متن قدوری کے مسئلہ میں کہ خریدہ کردہ دو غلاموں میں سے اگر ایک ہلاک ہو جائے تو تحالف نہ ہو گا۔ کیونکہ باہمی قسم معقود علیہ کے باقی اور موجود ہونے کی صورت میں حدیث سے ثابت ہوا جبکہ عقد بیع مطلق کا ہو۔ اور یہ صورت بقاء معقود علیہ کی نہیں ہے اور جس محل میں تحالف ثابت نہیں ہوا۔ وہاں اس حکم کو بطریق قیاس جاری نہ کیا جائے گا۔ تو اقالہ تو بیع مطلق نہیں پھر تحالف اقالہ کی صورت میں کیونکہ جاری کیا گیا۔ تو صاحب ہدایہ نے اس مسئلہ کی تحقیق کرتے ہوئے یہ بات ظاہر فرمائی کہ اقالہ کی صورت کو بیع پر قیاس کر کے یہ حکم اس حدیث کی وجہ سے نہیں جاری کیا گیا۔ بلکہ حدیث اپنے ہی محل کی ساتھ خصوص ہے۔ اور یہ حکم زیر بحث مسئلہ میں محض قیاس فقہی سے ثابت کیا ہے۔ تو قبضہ سے پہلے متعاقدین پر تحالف جاری ہونا یہاں قیاس کے موافق ہے۔ لہٰذا اس وقت تو باہمی قسم کا حکم مقرر کیا۔ اور بعد از قبضہ مبیع متعاقدین باہمی قسم نہیں کھائیں گے غرض یہ کہ یہ باہمی قسم کا حکم اس جگہ نص حدیث سے ثابت نہیں ہے۔ بلکہ از روئے قیاس اسکو ثابت کیا۔ ۱۲ واللہ اعلم بالصواب کذا فی شروع الہدایہ۔

ساقط کرنا یہاں اقالہ کی حقیقت ہے) لہذا سلم عود نہیں کرے گا (جس طرح کہ ساقط کردہ دین واپس نہیں لوٹتا ہے۔) برخلاف معاملہ بیع میں اقالہ کرنے کے (کہ وہاں مبیع ایک مال معین ہے۔ نہ کہ دین اس وجہ سے بیع عود کر آتی ہے)

کیا یہ بات نہیں دیکھی جاتی کہ اگر سلم کا رأس المال کوئی چیز سامان کے قبیل سے ہو پھر (بعد قبضہ کے کسی عیب کی وجہ سے اس کو واپس کر دیا گیا (قاضی کے فیصلہ سے) اور وہ چیز رب السلم کو سپرد کرنے سے پہلے ضائع ہو گئی تو معاملہ سلم واپس نہیں لوٹے گا (اس طرح سے کہ اقالہ مرتفع سمجھا جائے۔ بلکہ اقالہ ثابت اور باقی رہے گا۔ اور سلم عود نہیں کرے گا) اگر یہ صورت کسی معین مال کی بیع میں ہوتی۔ تو (اختلاف ثمن کے بعد باہمی قسم کی وجہ سے اقالہ فسخ ہو کر) اصل بیع لوٹ آتی بہر کیف یہ (معیار کہ معاملہ سلم میں مسلم فیہ دین ہے۔ نہ کہ بمنزلہ عین معقود علیہ) ان دونوں مسئلوں کے درمیان معیار اور دلیل فرق ہے۔

فرمایا (قدوریؒ نے) اور جبکہ زوجین اختلاف کریں مہر کے بارہ میں کہ شوہر یہ دعوےٰ کرے کہ اس نے اس عورت سے ایک ہزار مہر پر نکاح کیا ہے۔ اور عورت نے کہا (نہیں بلکہ) تو نے مجھ سے دو ہزار مہر پر نکاح کیا ہے تو اس صورت میں زوجین میں سے جو بھی بینہ قائم کر دے اسی کا بینہ قبول کیا جائے گا۔ کیونکہ اس نے بینہ پیش کر کے اپنے دعوےٰ کو حجت و دلیل سے روشن کر دیا ہے۔ (جس کے بعد اس دعوے کے حق ہونے میں کوئی خطا باقی نہیں رہا۔)

پس اگر دونوں نے بینہ قائم کر دیا تو قابل اعتبار (و قبول) بینہ عورت کا ہو گا کیونکہ اس کا بینہ زیادتی کو ثابت کرنے والا ہے۔ (بخلاف شوہر کے بینہ کے کہ اس کی وضع انکار اور زیادتی کو دفع کرنا ہے۔) عورت کا بینہ قابل اعتبار ہونے کا مفہوم یہ ہے کہ جبکہ اس عورت کا مہر مثل اس سے کم ہے جتنا کہ وہ دعوےٰ کر رہی ہے۔ اور اگر زوجین کے پاس کوئی بینہ نہ ہو تو دونوں سے قسم لی جائے گی امام ابو حنیفہؒ کے نزدیک اور (اس باہمی قسم کے بعد) ان دونوں کے درمیان نکاح فسخ نہ ہو گا۔ اس لیئے کہ یہ باہمی قسم مہر کی تصریح (و تعیین) نہ ہونے کے متعلق اثر انداز ہو گی (کہ اس کا نتیجہ یہ ہو گا۔ کہ مہر کو کالعدم بنا دے) اور مہر کا

نہ ہونا صحت نکاح کے لیئے (کسی درجہ میں بھی) مخل نہیں ہے۔ کیونکہ باب نکاح میں مہر تابع اور زائد ہے برخلاف بیع کے کہ وہاں (ثمن اصل اور رکن کے درجہ میں ہے) ثمن کی تصریح نہ ہونا عقد بیع کو فاسد کرنے والی چیز ہے جیسا کہ (ابواب البیوع میں) یہ بیان گزر چکا، لہٰذا (ثمن میں اختلاف کے بعد باہمی قسم فسخ بیع کے لیئے موجب ہے اس لیئے) بیع کو فسخ کر دیا جاتا ہے۔ (اور مہر میں اختلاف کے بعد تحالف کا نتیجہ یہ ہوتا ہے۔ کہ وہ مہر کو کالعدم بنا دے۔ اور نکاح چونکہ بلا مہر کی تصریح اور ذکر کے بھی صحیح ہو جاتا ہے، اس وجہ سے یہاں زوجین کے تحالف سے فسخ نکاح کا ثمرہ مرتب نہ ہوگا۔)

(غرض یہ کہ مہر کے بارہ میں اختلاف اور اس ذیل میں باہمی قسم فسخ نکاح کے لیئے تو موجب نہ بنے گی) لیکن حَکَم بنایا جایا گا (اس معاملہ تنازع وخصومت کو دفع کرنے کے لیئے) مہر مثل کو، تو اگر مہر مثل اسی کے بقدر ہے۔ جو شوہر نے اعتراف کیا یا اس سے کم ہے۔ یا اس سے کم ہے تو فیصلہ کر دیا جائے گا۔ اسی مقدار کا جو شوہر نے کہی ہے، اس لیئے کہ ظاہر حال (اس صورت میں) اس کے واسطے گواہ ہے۔ اور اگر مہر مثل اس کے برابر ہے۔ جو عورت نے دعوےٰ کیا یا اس سے زائد ہے تو اسی مقدار کا فیصلہ کیا جائے گا۔ جس کا عورت دعوےٰ کرتی ہے۔

اور اگر مہر مثل اس سے زائد ہے جس کا شوہر نے اعتراف کیا یا اس سے کم ہے جس کا عورت دعوےٰ کرتی ہے۔ تو (ان دونوں صورتوں میں) فیصلہ مہر مثل پر کیا جائے گا اس لیئے کہ زوجین نے جب ایک دوسرے کے دعوےٰ پر قسم کھالی تو نہ تو مہر مثل سے زیادتی (کسی مقدار کی) ثابت ہوئی اور نہ اس سے کمی ثابت ہوئی۔ (اس وجہ سے معیار مہر مثل ہی کو قرار دیا گیا۔)

صاحب ہدایہؒ فرماتے ہیں شیخ قدوریؒ نے پہلے تحالف کا ذکر کیا (کہ دونوں ایک دوسرے کے دعوےٰ پر قسم کھائیں۔) پھر یہ بیان کیا کہ مہر مثل کو حَکَم قرار دیا جائے۔ اور یہی قول شیخ کرخیؒ کا ہے کیونکہ مہر مثل کا کوئی اعتبار نہیں ہوتا ہے۔ مہر کی تعیین اور تصریح کی صورت میں اور اس تصریح کے اعتبار کو

نظر انداز کرنا اور اس کا ساقط ہونا باہمی قسم ہی ہو سکتا ہے (کہ زوجین کے تحالف سے مہر مسمی کو کالعدم قرار دے دیا جائے۔) لہذا تحالف (ان) تمام صورتوں میں مقدم رکھا جائے گا (خواہ شوہر کا اعتراف مہر مثل کے برابر یا مہر مثل اس سے کم ہو یا شوہر کے اعتراف سے زائد اور عورت کے دعوے سے کم ہو۔

غرض ان تمام صورتوں میں باہمی قسم مہر مثل کو حکم بنانے پر مقدم ہے) اور ابتدار کی جائے گی قسم لینے میں شوہر کی قسم سے امام ابو حنیفہؒ اور امام محمدؒ کے نزدیک تاکہ اگر قسم سے انکار کرے تو قسم سے انکار کرنے کا فائدہ جلد ہی ظاہر ہو جائے۔ جیسے کہ مشتری[1] سے قسم کی ابتدار کرنے میں (یہی فائدہ پیش نظر ہوتا ہے۔) اور (شیخ ابوبکر) رازیؒ کی تخریج (اور استنباط) شیخ کرخیؒ کے قول کے خلاف ہے۔ جس کو ہم نے کتاب النکاح میں تفصیل واستیعاب کی ساتھ بیان کر دیا ہے۔

اور اسی موقعہ پر ہم نے امام ابو یوسفؒ کا خلاف بھی (طرفین سے) بیان کر دیا ہے اس وجہ سے اب ہم اس کا اعادہ نہیں کرتے ہیں۔)

اور اگر شوہر نے دعوے کیا کہ نکاح اس غلام پر ہوا ہے۔ اور عورت دعویٰ کرتی ہے۔ (نہیں بلکہ) نکاح اس باندی پر ہوا۔ تو اس مسئلہ کا حکم بھی مسئلہ سابقہ کی طرح ہے۔ لیکن (صرف فرق یہ ہے کہ) اگر ایسا ہو کہ جاریہ کی قیمت ہو گی۔ نہ کہ عین جاریہ کیونکہ اس باندی پر ملکیت کا ثبوت باہمی رضامندی کے بغیر ممکن نہیں ہے۔ اور ظاہر ہے کہ اس اختلاف کی صورت میں وہ رضامندی نہیں پائی گئی۔ لہذا صرف اس باندی کی قیمت ہی ثابت ہو گی (اس عورت کے مہر میں۔

فرمایا (قدوریؒ نے) اور اگر اختلاف کیا متعاقدین نے عقد اجارہ میں قبل

---

[1] تو اس صورت میں زوج بمنزلہ مشتری کے ہوا اور مہر گویا کہ ثمن ہے۔ اور ملک بضع یعنی منافع زوجیت بمنزلہ مبیع ہے۔ لہذا زوج پر یمین مقدم واقع ہو گی جس طرح کہ بائع و مشتری کے اختلاف ثمن کی صورت میں پہلے مشتری سے قسم لی جاتی ہے۔

اس کے کہ معقود علیہ (یعنی وہ منافع جس کے حصول کے لئے عقد اجارہ منعقد کیا گیا ہے) پورا پورا وصول کیا جائے تو دونوں ایک دوسرے کے دعوے پر قسم کھائیں گے اور (اس کے بعد) ایک دوسرے کی طرف معاملہ کو لوٹا دیں گے (اس معاملہ کو فسخ کرتے ہوئے) مسئلہ کا مفہوم یہ ہے کہ دونوں اختلاف کریں[1] بدل یعنی اجرت میں یا مبدل (یعنی معقود علیہ) میں کیونکہ باہمی قسم معاملہ بیع میں قبل از قبضہ مبیع (جبکہ متعاقدین ثمن میں اختلاف کرتے ہوں) قیاس کے مطابق ہے۔ اور قیاس فقہی اس کو ثابت کرتا ہے) جیسا کہ پہلے بیان ہو چکا اور (عقد) اجارہ (اس) منفعت کی وصولی سے قبل (جس کے لئے عقد اجارہ کیا گیا ہے) ایسی بیع کی نظیر ہے۔ جس میں تا ہنوز مبیع پر قبضہ واقع نہ ہوا ہو۔ اور ہماری یہ گفتگو (یعنی تحالف واقع ہونا اور اس کے بعد معاملہ اجارہ کا فسخ) اس منفعت کے حاصل ہونے سے پہلے ہے (جس پر عقد اجارہ منعقد ہے)

پس اگر اختلاف واقع ہوا اجرت میں تو ابتدار کی جائے گی۔ اس شخص کی قسم سے جو کرایہ پر لینے والا ہے۔ اس لئے کہ وہ (زیادتی) اجرت کے وجوب کا انکار کرنے والا ہے۔ (اور قسم منکر پر واقع ہوتی ہے۔ لہذا اسی کی قسم سے ابتدار کی جائے گی)۔

اور اگر اختلاف (اس) منفعت میں واقع ہو (جس پر عقد منعقد ہے) تو اس شخص کی قسم سے ابتدار کی جائے گی جو کرایہ پر دینے والا ہے۔ پھر ان دونوں میں سے جو بھی قسم سے انکار کر دے گا اس پر دوسرے کا دعوے لازم ہو جائے گا اور ان میں سے جو بھی بینہ قائم کر دے تو اسی کا بینہ قابل قبول ہو گا۔

---

[1] جس کی مثال اس طرح ہے۔ کہ کرایہ پر دینے والا دعوے کرے کہ یہ مکان ماہانہ دو سو روپیہ کرایہ پر دیا ہے۔ مستاجر یہ دعوے کرے کہ سو روپیہ پر لیا ہے۔ اور حال یہ ہے کہ مستاجر نے تا ہنوز مکان میں سکونت نہیں اختیار کی ہے۔ یا مبدل یعنی ان منافع میں اختلاف ہو مثلاً مستاجر کہے کہ سو روپیہ کے عوض دو ماہ کیلئے یہ مکان کرایہ پر دینے والا دعوی کرے کہ نہیں بلکہ اس اجرت پر ایک ماہ کے لئے کرایہ پر دیا ہے۔

اور اگر دونوں نے بینہ قائم کر دیا تو اجرت پر دینے والے کا بینہ اولی ہوگا اگر اختلاف اجرت میں ہے اور اگر اختلاف منافع میں ہے۔ تو بینہ کرایہ پر لینے والے کا اولی ہوگا۔ اور اگر اختلاف دونوں چیزوں میں ہے تو ان میں سے ہر ایک کا بینہ اس کے اس دعوئے میں قبول کیا جائے گا۔ جو وہ زیادتی کا دعوئے (دوسرے کے بالمقابل کر رہا ہے مثلاً یہ کہے یہ ایک شخص کرایہ پر دینے والا یہ دعوئے کرتا ہے۔ کہ میں نے یہ چیز دس درہم کرایہ پر ایک ماہ کے لیئے دی ہے۔ اور وہ مستاجر کرایہ پر لینے والا) یہ دعوئے کرتا ہے۔ کہ پانچ روپیہ کرایہ پر دو مہینہ تک کے لیئے لیا ہے تو فیصلہ کیا جائے دو مہینہ تک کے لیئے کرایہ پر ہونے کا دس درہم کے عوض (تاکہ ہر ایک کا بینہ اس کے اس دعوے میں قبول کر لیا جائے جو زیادتی کا ہے۔ تو کرایہ پر دینے والا زائد کرایہ کا مدعی ہے لہذا کرایہ کے بارہ میں اس کا بینہ قبول ہوگا۔ اور مدت اجارہ میں مستاجر کا دعویٰ زیادتی کا ہے لہذا اس بارہ میں اس کا بینہ معتبر ہوگا۔)

اور اگر اختلاف کیا دونوں نے بعد منافع کے حصول کے تو دونوں ایک دوسرے کے مقابلہ میں قسم نہیں کھائیں گے اور قابل اعتماد قول مستاجر کا ہوگا۔ اور یہ حکم امام ابوحنیفہ رح اور ابو یوسف رح کے نزدیک ہے۔ کیونکہ معقود علیہ کا ہلاک (اور ختم) ہو جانا ان حضرات کے نزدیک باہمی قسم جاری کرنے سے مانع ہے۔ اور اسی طرح (حکم ظاہر ہے) امام محمد رح کے ضابطہ کو پیش نظر رکھتے ہوئے کیونکہ ان کے نزدیک معقود علیہ کا ضائع ہونا باہمی قسم کو اس وقت مانع نہیں جب کہ مبیع کی کوئی قیمت ہو جو مبیع کے قائم مقام شمار کی جائے۔ تو اس قیمت پر اس کو قائم مقام مبیع سمجھتے ہیں متعاقدین باہمی قسم کھا سکتے ہیں۔ لیکن (یہاں صورت حال اس طرح نہیں ہے۔ کہ معقود علیہ کے قائم مقام اس کی قیمت ہو کیونکہ معقود علیہ وہ منافع ہیں۔ جن پر عقد اجارہ منعقد ہوا ہے تو) اگر اس جگہ باہمی قسم کی جائے اور عقد (اجارہ) فسخ کر دیا جائے تو کوئی قیمت موجود نہیں ہے (جس پر فسخ کا ثمرہ مرتب ہو) اس لیئے کہ منافع خود اپنی ذات سے کوئی ایسی چیز نہیں ہیں۔ کہ ان کی قیمت متعین کی جائے۔ (جس طرح کہ مال معین کی کوئی قیمت قرار دی جاتی) بلکہ وہ عقد کی ساتھ (اس کی تبعیت میں) قابل قیمت شمار ہوتے ہیں۔ اور (ایسی صورت

میں اگر عقد فسخ ہو جائے) تو یہ بات ظاہر ہو گی کہ ان کے درمیان کوئی عقد ہی واقع نہیں ہوا ہے۔ (اصل سے) بہر حال جب تحالف ناممکن ہو گیا تو مستاجر کا قول مع اس کی قسم کے معتبر ہو گا۔ کیونکہ مستاجر ہی وہ شخص ہے کہ جس کے مقابلہ میں حق ثابت کیا جا رہا ہے۔ (یعنی مدعیٰ علیہ ہے۔ اور مدعیٰ علیہ کا قول مع اس کی قسم کے معتبر ہونا اصول کے مطابق ہے۔ لہذا اس مستاجر کا قول مع یمین معتبر ہو گا۔)

اور اگر اختلاف ان دونوں کے درمیان معقود علیہ کا کچھ حصہ حاصل کر لینے کے بعد ہوا (یعنی جب کہ وہ منافع کسی قدر حاصل کر لیئے جن پر عقد اجارہ قائم ہے) تو دونوں (ایک دوسرے کے دعوے پر قسم کھائیں گے اور باقی ماندہ مقدار منافع میں عقد (اجارہ) فسخ کر دیا جائے گا اور گزرے ہوئے حصہ میں (یعنی جو منافع حاصل کر لیئے گئے) مستاجر کا قول معتبر ہو گا مع اس کی قسم کے اسلیئے کہ عقد اجارہ منعقد ہوتا ہے (بتدریج لمحہ لمحہ اس وجہ سے اس منفعت کے ہر حصہ میں یہ عقد ایسا ہے گویا کہ اس پر ابتداءً عقد ہو رہا ہے۔ بر خلاف عقد بیع کے کہ یہ عقد دفعتہً (بیک لمحہ ایجاب وقبول کے ساتھ ہی) منعقد ہو جاتا ہے۔ تو جس وقت کہ عقد فسخ کرنا بعض معقود علیہ (اور اس کے ایک جز) میں ممکن ہو تو یہ فسخ پورے معقود علیہ میں ناممکن ہو جاتا ہے (اور یہاں چونکہ معقود علیہ ہونے کی صلاحیت رکھتا ہے اس لیئے یہ ممکن ہے کہ بعض منافع باقی ماندہ میں عقد فسخ کر دیا جائے اور گزرے ہوئے حصہ میں بحیثیت مدعیٰ علیہ ہونے کا مستاجر کا قول معتبر ہو۔)

فرمایا (قدوریؒ نے) اور اگر اختلاف کریں مولی اور عبد مکاتب عقد کتابت کے مال (یعنی معاوضہ) میں تو دونوں ایک دوسرے کے بالمقابل قسم نہیں کھائیں گے امام ابو حنیفہؒ کے نزدیک (اور اس صورت میں غلام کا قول اس کی قسم کے ساتھ معتبر ہو گا) اور صاحبینؒ فرماتے ہیں کہ دونوں قسم کھائیں گے اور معاملہ کتابت کو فسخ کر دیا جائے گا (جیسا کہ تمام عقود اور معاملات میں باہمی قسم کے بعد عقد کو فسخ کر دیا جاتا ہے۔ اور یہی قول امام شافعیؒ کا ہے،) کیونکہ یہ (معاملہ کتابت بھی ایک عقد معاوضہ ہے۔ جو فسخ ورفع کو قبول کرتا ہے لہذا اس حیثیت سے یہ بیع کے مشابہہ ہو گا۔ اور بیع و معاملہ کتابت کے درمیان وجہ جامع (

(اور مشابہت کی جہت) یہ ہے کہ مولٰے (غلام پر) دعوٰے کرتا ہے۔ زائد معاوضہ کا اور غلام اس کا منکر ہے۔ اور (دوسری جہت سے یہ کہ) غلام دعوٰے کر رہا ہے۔ مولٰی کے بالمقابل عتق (آزادی) کے استحقاق کا اتنی مقدار بدل کتابت ادا کر دینے پر جس کا وہ مدعی ہے اور مولٰی اس کا انکار کر رہا ہے (تو اس حیثیت سے غلام مدعی ہوا اور مولٰے منکر) تو جب دونوں ایک نہ ایک حیثیت سے منکر و مدعی علیہ ہوئے تو دونوں پر اصولاً قسم واقع ہو گی۔ لہٰذا دونوں ایک دوسرے کے دعوٰے پر قسم اٹھائیں گے جیسا کہ اگر بائع اور مشتری مقدار ثمن میں اختلاف کریں (تو دونوں پر قسم آتی ہے)

امام ابو حنیفہؒ کی دلیل یہ ہے کہ معاوضہ کتابت اس رکاوٹ و ممانعت کو فی الحال توڑ دینے کے مقابلہ میں ہے۔ جو غلام کے لیئے اس کے اختیار اور تصرفات پر قدرت کے حق میں تھی (کہ عقد کتابت کے ساتھ فوراً یہ رکاوٹ دور ہو کر قدرت و تصرف کا اختیار اس کو حاصل ہو گیا) اور وہ اس کو پورے طور پر حاصل ہے۔ (لہٰذا اس کے بعد کوئی چیز ایسی نہیں ہے کہ وہ مولٰے پر اس کا دعوٰی کرے۔ اور شریعت کی نظر میں اس کو مدعی شمار کیا جا سکے) اور یہ معاوضہ کتابت آزادی کے مقابلہ میں تو صرف اس وقت اعتبار کیا جاتا ہے۔ جب کہ وہ ادا کر دیا جائے۔ لیکن ادائیگی سے قبل تو کسی قسم کا تقابل معاوضہ کتابت اور غلام کی آزادی میں نہیں ہے۔ اس بنا پر اختلاف (مولٰے اور اس کے عبد مکاتب کے درمیان) صرف مقدار بدل میں رہا (کہ معاوضہ کتابت ایک ہزار ہے۔ یا دو ہزار مثلاً نہ کہ کسی اور چیز میں لہٰذا دونوں ایک دوسرے کے بالمقابل قسم نہیں کھائیں گے (اور صورت حال صرف یہی باقی رہے گی کہ مولٰے بدل کتابت کی زیادتی کا دعوٰے کرتا ہے اور غلام اس کا منکر ہے۔ لہٰذا غلام کا قول مع اس کی قسم کے معتبر ہو گا۔)

فرمایا (قدوریؒ نے) اور اگر زوجین اختلاف کریں گھر کے سامان میں تو اس میں سے جو چیز مردوں کے لیئے صلاحیت رکھتی ہے (خاص ہونے کی) تو وہ شوہر کے لئے ہو گی۔ مثلاً عمامہ (اور قبا، و کلاہ اور اسلحہ وغیرہ)

کیونکہ ظاہر حال شوہر کے واسطے گواہی دے رہا ہے۔ اور جو چیز عورتوں کے لائق ہے وہ زوجہ کے لیئے ہوگی مثلاً دوپٹہ اور سربند وغیرہ (یا زیورات جیسی چیزوں کا صندوقچہ) اس کے حق میں ظاہر حال کے شاہد ہونے کی وجہ سے اور جو چیز دونوں کے لائق ہے۔ مثلاً برتن (اور لبستر وغیرہ) تو وہ شوہر کے لیئے ہوگی۔ اس لیئے کہ زوجہ اور جو چیز بھی اس کے قبضہ میں ہے۔ وہ سب کچھ شوہر کے قبضہ میں ہے۔ اور خصومتوں میں قول قابض کا معتبر ہوتا ہے۔ بخلاف اس چیز کے کہ جو عورت کے ساتھ مختص ہے (اگرچہ شوہر اس کا بھی قابض ہے لیکن اس میں شوہر کا قول معتبر نہیں) کیونکہ اس چیز کے مقابلہ میں ایک دوسرا ظاہر معارض ہو رہا ہے۔ جو (زوج کے قبضہ کی دلالت سے) زیادہ قوی ہے (اور وہ اس شئی کا عورتوں کے لیئے مخصوص ہونا ہے۔ اس وجہ سے ایسی چیز میں زوج کا قول باوجود اس کے قابض ہونے کا معتبر نہیں۔)

اور اس میں کوئی فرق نہیں اختلاف خواہ نکاح قائم ہونے کی حالت میں واقع ہو یا بعد اس کے کہ (دونوں کے درمیان) تفریق واقع ہو چکی ہو (طلاق وغیرہ سے)

پس اگر زوجین میں سے کوئی ایک مر گیا اور میت کے ورثہ نے اس دوسرے کے ساتھ (جو زندہ) ہے، اختلاف کیا تو جو چیزیں مردوں کے لائق ہوں خواہ وہ عورتوں کے لائق ہوں یہ سب کچھ اس کے واسطے ہوگا جو ان میں سے زندہ باقی ہے۔ اس لیئے کہ قبضہ تو زندہ شخص کا ہی ہوتا ہے نہ کہ میت کا (اور بینہ نہ ہونے کی صورت میں مدعی اور قابض کا قول اس کی قسم کے ساتھ معتبر ہوتا ہے۔ لہذا یہاں بھی اسی حیثیت سے زندہ کا قول معتبر ہوگا) اور یہ جو کچھ ہم نے ذکر کیا امام ابوحنیفہ رح کا قول ہے:

امام ابو یوسف رح فرماتے ہیں عورت کو وہ چیز دیدی جائے گی جو ایسی اشیاء میں سے ہو کہ وہ بطور جہیز (شادی میں عورتوں کو) دی جاتی ہے، اور اس کے علاوہ جو چیز ہے وہ شوہر کے واسطے ہوگی اس کی قسم کے ساتھ (اور یہ حکم جو چیز عورت کو بطور جہیز دی جاتی ہے اس کا فیصلہ عورت کے لیے کیا جائے گا)

اس وجہ سے (ہے) کہ ظاہر حال یہی ہے کہ (از روئے عرف) عورت جہیز لے کر آیا کرتی ہے۔ اور یہ ظاہر حال (دلالت عرف کی وجہ سے) زائد قوی ہے (بہ نسبت قابض کے قبضہ کے) لہذا اس قوی تر دلالت کی وجہ سے شوہر کے قبضہ کی ظاہری دلالت باطل اور کالعدم ہو جائے گی۔ اب اس کے بعد جو کچھ سامان باقی رہے گا اس میں شوہر کے قبضہ سے کوئی چیز معارض نہ ہو گی اس وجہ سے اس ظاہر حال کا اعتبار کیا جائے گا۔ اور طلاق اور موت دونوں برابر ہیں ورثہ کے قائمقام ہونے کے حق میں اپنے مورث کے لیئے۔

امام محمد رحمہ اللہ فرماتے ہیں (زوجین میں سے کسی ایک کے مرنے کے بعد بھی زمانہ حیات کے حکم کی طرح) جو چیز مردوں کے لائق ہے وہ شوہر کی ہو گی۔ اور جو چیز عورتوں کے لیئے مخصوص ہے وہ زوجہ کے واسطے ہو گی۔ اور جو ایسی ہے کہ دونوں کے لائق ہے۔ وہ مرد کے لیئے ہو گی (اگر وہ زندہ ہے یا اس کے ورثہ کے واسطے ہو گی اگر وہ مر چکا۔ اسی دلیل کے پیش نظر جو امام ابو حنیفہؒ کے قول کے لیئے ہم نے بیان کی ہے۔ اور اس حکم میں (امام محمدؒ کے نزدیک) طلاق اور موت دونوں برابر ہیں۔ کیونکہ وارث (شریعت کی نظر میں) مورث کے قائم مقام ہوتا ہے۔ (خواہ صورت موت یا طلاق)

اور اگر زوجین میں سے ایک مملوک ہو (خواہ اس کو تجارتی معاملات کی اجازت ہو یا نہ ہو) تو پھر گھر کا سامان (مطلقاً) آزاد کے لیئے ہو گا۔ حالت حیات میں (اگر زوجین میں اختلاف پیش آ جائے) اس لیئے کہ آزاد کا قبضہ قوی ہوتا ہے۔ اور بعد کسی ایک کی موت کے وہ سامان زندہ کے لیئے ہو گا۔ کیونکہ میت کا تو کوئی قبضہ ہی نہیں اس وجہ سے جو زندہ ہے اس کا قبضہ معارضہ سے خالی رہا (تو جب زندہ کے قبضہ سے کوئی معارضہ ہی نہ رہا تو اسی کا اعتبار کیا جائے گا) اور یہ حکم امام ابو حنیفہؒ کے نزدیک ہے، اور صاحبینؒ فرماتے ہیں وہ غلام جس کو تجارتی معاملات کی اجازت دی گئی ہو اور وہ غلام جس سے عقدِ کتابت کیا گیا ہو بمنزلہ آزاد شخص کے ہے۔ کیونکہ ان دونوں کے واسطے بھی قبضہ، اور اختیار (شریعت کے نزدیک) معاملات خصومت میں معتبر ہوتا ہے (تو اہم مقاصد میں مشارکت کی

وجہ سے صاحبینؒ کے نزدیک مسئلہ زیرِ بحث میں عبد ماذون اور مکاتب بمنزلہ حر کے قرار دیئے جائیں گے۔)

وہ افراد جو مدعیٰ علیہ نہیں بن سکتے

فرمایا (قدوریؒ نے) اور جب کہ مدعیٰ علیہ نے یہ کہا کہ یہ چیز فلاں غائب شخص کی ہے جو اس نے میرے پاس امانت رکھی ہے یا (یہ چیز فلاں شخص غائب کی ہے) اس نے میرے پاس اس کو رہن رکھا ہے۔ یا میں نے یہ چیز اس سے غصب کی ہے اور مدعیٰ علیہ نے اس پر بینہ قائم کر دیا تو کوئی خصومت جاری نہ ہوگی اس قابض کے اور مدعی کے درمیان (جس نے یہ دعویٰ کیا تھا کہ اس قابض کے پاس یہ چیز میری مملوک ہے) اور اسی طرح (کوئی خصومت نہ ہوگی) جب کہ قابض نے یہ کہا کہ فلاں غائب شخص نے یہ چیز مجھ کو کرایہ پر دی ہے۔ اور اس پر بینہ قائم کر دیا کیونکہ اس قابض نے بینہ سے یہ ثابت کر دیا کہ اس کا قبضہ خصومت کا قبضہ نہیں ہے (کہ اس قبضہ پر مدعی ناجائز اور باطل ہونے کا دعوےٰ کرتے ہوئے اپنی ملکیت کے ثابت کرنے کے واسطے خصومت کرے۔) اور (قاضی کوفہ عبداللہ) ابن شبرمہ فرماتے ہیں کہ مدعی کی خصومت دفع نہ ہوگی (اگرچہ مدعیٰ علیہ اس پہ بینہ قائم کردے) کیونکہ غائب شخص کے واسطے ملکیت ثابت کرنا نہایت دشوار ہے۔ اس وجہ سے کہ اس غائب کی طرف سے اس کی ملکیت ثابت کرنے کے لیئے یہ شخص خصومت کرنے والا نہیں ہے (اس لیئے کہ غائب نے اس قابض کو اس مقصد کے لیئے وکیل نہیں بنایا ہے) اور اس مدعی کی خصومت کا مندفع ہونا اسی بات پر مبنی ہے (کہ غائب کی ملکیت اس مقبوض شئی میں تسلیم کی جائے۔) ہم یہ کہتے ہیں (ابن شبرمہ کے استدلال کے جواب میں) اس بینہ کا (جو قابض نے قائم کیا ہے) مقتضیٰ دو چیزیں ہیں (ایک چیز) شخص غائب کے لیئے ثبوتِ ملک اور حال یہ ہے۔ کہ قابض اس بارہ میں خصومت کرنے والا نہیں ہے تو اس وجہ سے ملکیت تو ثابت

نہیں ہوئی اور (دوسری چیز) مدعی کی خصومت کو دفع کرنا اور ظاہر ہے کہ اس معاملہ میں یہ صاحب خصومت (اور جواب دہ) ہے۔ لہٰذا یہ چیز (یعنی خصومت کا دفع ہونا) اس کے بینہ سے ثابت ہو جائے گی۔ اور اس مسئلہ کی نظیر وہ وکیل ہے۔ جو کسی کی طرف سے اس کی زوجہ کو منتقل کرنے کے لیئے وکیل بنایا گیا ہو اور عورت بینہ قائم کر دے شوہر کی طرف سے طلاق دے دینے پر تو اگرچہ اس سے طلاق تو ثابت نہ ہو گی لیکن وکیل وکالت کو رد کرنے کے واسطے یہ بینہ کافی ہو گا۔ اور اس کے بعد وکیل کو حق نہ ہو گا۔ کہ وہ اس عورت کو اپنے ہمراہ لے کر جائے۔) جیساکہ ہم پہلے (کتاب الوکالتہ) میں بیان کر چکے ہیں۔

اور یہ خصومت بغیر گواہی قائم کیئے ہوئے مندفع نہیں ہو گی جیساکہ ابن ابی لیلیٰ کا قول ہے،، (کہ بلا گواہی کے قائم کیئے ہوئے بھی زیر بحث مسئلہ میں قابض سے خصومت مندفع ہو جائے گی) اس لیے کہ قابض خصم (اور جواب دہ) ہو چکا ہے۔ اپنے ظاہری قبضہ کی وجہ سے تو اب وہ دوسرے کی ملکیت کا اقرار کر کے یہ ارادہ کرتا ہے۔ کہ وہ حق جو اس کی ذات پر ثابت ہوا تھا۔ اس کو دوسری طرف پھیر دے (تو ظاہر حال یہ ہے کہ وہ اپنے اقرار میں متہم ہو سکتا ہے) لہٰذا بغیر حجت اور بینہ کے اس کے اس اقرار کی تصدیق نہیں کی جائے گی جیسے کہ کوئی شخص دعویٰ کرے قرض کی تحویل کا اپنے ذمہ سے دوسرے کے ذمہ پر (کہ میں نے فلاں شخص پر اس قرض کا حوالہ کر دیا تھا تو اس بارہ میں مدیون کے قول کی بغیر بینہ کے تصدیق نہ کی جائے اسی طرح زیر بحث مسئلہ میں بھی مدعیٰ علیہ اپنے پر سے ذمہ داری کو منتقل کرنا چاہتا ہے۔ اس وجہ سے بغیر بینہ کے اس کا قول معتبر نہ ہو گا)

امام ابو یوسفؒ نے (اپنے آخری قول میں) یہ فرمایا۔ کہ اگر وہ قابض کوئی صالح شخص ہے۔ تو پھر مسئلہ کا حکم یہی ہے۔ جو ہم نے بیان کیا (کہ بینہ قائم کر دینے کی صورت میں مدعی کی خصومت دفع ہو جائے گی) لیکن اگر یہ شخص مکر و حیلہ بازی میں مشہور ہے تو ایسی صورت میں مدعی کی خصومت اس سے مندفع نہ ہو گی کیونکہ حیلہ باز قسم کا انسان بسا اوقات یہ کرتا ہے۔ کہ وہ

اپنے پاس رکھا ہوا کسی شخص کا مال کسی مسافر (واجنبی) کو دے دیتا ہے (پوشیدہ طریقہ سے۔) تاکہ وہ مسافر وہ مال (پھر) اس کو لوگوں کے سامنے (علانیۃً) امانت کے طور پر دیدے۔ اور (جب یہ مسافر یہ مال اس شخص کو دے رہا ہو) یہ مدعیٰ علیہ اسپر گواہوں کو گواہ بنالے (تاکہ وہ بوقت خصومت یہ شہادت دے سکیں۔ کہ ہمارے سامنے بیشک یہ چیز فلاں نے اس کے پاس امانت رکھائی ہے) تو اس طرح سے یہ حیلہ باز شخص مکرو حیلہ کرے گا دوسرے کے حق کو باطل کرنے کے لیئے بہر حال جب قاضی اس قابض شخص کو متہم سمجھتا ہو تو اس کی گواہی کو قبول نہ کرے (تاوقتیکہ مزید کسی ثبوت سے خود وہ شخص جس کا قابض حوالہ کرتا ہے وہ اپنی ملکیت ثابت نہ کردے) اور اگر (زیر بحث مسئلہ میں) گواہوں نے یہ کہا کہ اس قابض کے پاس یہ چیز ایک شخص نے امانت رکھی ہے۔ جس کو ہم نہیں پہچانتے ہیں۔ تو (اس قسم کی گواہی سے) مدعی کی خصومت مندفع نہ ہوگی اس احتمال کی وجہ سے کہ شاید یہ مدعی خود امانت رکھانے والا شخص ہو۔ اور (دوسرے) اس وجہ سے بھی کہ مدعیٰ علیہ نے حوالہ نہیں کیا کسی متعین شخص پر کہ مدعی کے واسطے یہ ممکن ہو کہ وہ اس متعین شخص کا پیچھا کرسکے (اور اس سے اپنے حق کو وصول کرے) تو اگر (محض ایسی گواہی سے خصومت مندفع ہو جائے تو (یقیناً) مدعی کو اس سے نقصان پہنچے گا۔

اور اگر گواہوں نے یہ کہا کہ ہم اس شخص کو (جس نے یہ چیز امانت رکھائی ہے) اس کے چہرہ سے تو پہچانتے ہیں۔ لیکن اس کے نام اور نسب سے اس کو ہم نہیں جانتے ہیں تو امام محمدؒ کے نزدیک تو جواب مسئلہ (حکم) اسی طرح ہے (کہ خصومت دفع نہ ہوگی) دوسری دلیل کے پیش نظر لیکن امام ابوحنیفہؒ کے نزدیک خصومت مندفع ہو جائے گی۔ اس لیئے کہ قابض نے (اس گواہی) سے یہ ثابت کردیا ہے۔ یہ معین چیز اس کو مدعی کے علاوہ کسی اور کی طرف سے پہنچی ہے کیونکہ گواہ اس کو صورت سے پہچانتے ہیں (جس کے بعد یہ احتمال نہ رہا کہ وہ شخص شاید یہی مدعی ہو) برخلاف پہلی صورت کے کہ گواہ یہ کہیں مطلقاً ہم اس شخص کو نہیں جانتے ہیں۔) لہذا اس صورت میں (کہ گواہ اصل مالک کے صورت شناس

ہونے کی ساتھ گواہی دیں) مدعیٰ علیہ کا قبضہ خصومت کا قبضہ نہ رہے گا۔
اور گواہی کے قائم کرنے سے بھی مقصود ہے (کہ صرف خصومت دفع ہو جائے اگرچہ اس بینہ سے غائب کے لیئے ملکیت ثابت نہ ہو) اور اس صورت میں خصومت کو دفع کرنے میں مدعی کو کسی قسم کا ضرر پہچانا لازم نہیں آئے گا جیسا کہ امام محمدؒ کا خیال ہے بلکہ) مدعی خود ہی اپنے آپ کو ضرر میں مبتلا کرنے والا ہوگا۔ کہ وہ اپنے خصم (مدعیٰ علیہ) کو بھول گیا یا اس کو ضرر پہنچایا ہے۔ مدعیٰ علیہ کے گواہوں نے (کہ انہوں نے اس شخص کو نہیں پہچانا جو اس مال کا مالک ہے) نہ کہ مدعیٰ علیہ نے (بہر کیف مدعی کو جو کچھ ضرر و نقصان واقع ہو اس کا ذمہ دار مدعیٰ علیہ نہ ہوگا)

صاحب ہدایہؒ فرماتے ہیں۔ کہ یہ مسئلہ کتاب الدعوےٰ کا مخمسہ کہلاتا ہے (کیونکہ یہ اقوال خمسہ پر مشتمل ہے[1]۔ جن پانچوں اقوال کو ہم نے (تفصیل مسئلہ کے ضمن میں) بیان کر دیا ہے۔

اور اگر مدعیٰ علیہ نے یہ کہا کہ میں نے یہ چیز فلاں غائب شخص نے خریدی ہے تو یہ قابض (اس مدعی کے واسطے) خصم ہوگا (اور اس پر لازم ہوگا کہ مدعی کے دعوےٰ کی مدافعت اور جواب دہی کرے)۔

اس لیئے کہ جب اس نے یہ خیال ظاہر کیا کہ اس کا قبضہ ملکیت کا قبضہ ہے۔ تو (اس کے ضمن میں) اس نے خصم ہونے کا اعتراف کر لیا ہے۔

---

[1] وہ پانچ قول یہ ہیں اول قول ابن شبرمہؒ جن کے نزدیک بینہ کے باوجود بھی خصومت مندفع نہیں ہوتی۔ دوسرا قول ابن ابی لیلیٰؒ جن کے نزدیک بغیر بینہ کے بھی خصومت دفع ہو جاتی ہے۔ تیسرا قول امام ابو یوسفؒ جن کے نزدیک صالح شخص کا بینہ اس خصومت کو ساقط کرنے والا ہے نہ کہ اس شخص کا جو مکر و فریب میں معروف ہے چوتھا قول امام محمدؒ جن کے نزدیک گواہوں کی یہ گواہی کہ ہم مالک کو صورت سے پہچانتے ہیں نہ کہ نام و نسب سے خصومت کو دفع نہیں کرتی۔ پانچواں قول امام ابو حنیفہ رحمہ اللہ کہ یہ گواہی خصومت کو دفع کرنے والی ہے۔ ۱۲ منہ

اور اگر مدعی نے یہ کہا کہ یہ چیز تو نے مجھ سے غصب کی ہے۔ یا میرے پاس سے تو نے اس کو چوری کیا ہے تو خصومت مندفع نہ ہوگی۔ اگرچہ قابض بلینہ قائم کر دے اس چیز کے امانت ہونے پر (اپنے پاس) اس لیئے کہ وہ خصم (جواب دہ) ہو چکا ہے اس پر ایک فعل کا دعویٰ کرنے کی بنا پر (وہ غصب اور چوری کا دعوے ہے) نہ کہ وہ خصم ہے صرف اپنے قبضہ کی وجہ سے برخلاف اس صورت کے جب کہ مدعی ملک مطلق کا دعوے کرے۔ کیونکہ قابض وہاں اپنے قبضہ کی وجہ سے خصم ہوتا ہے۔ (اس لئے جب وہ اپنے قبضہ پر ایسا بینہ قائم کر دے کہ وہ قبضہ خصومت نہ رہے۔ تو خصومت مندفع ہو جاتی ہے۔ جیسے کہ سابق مسئلہ میں بیان کیا گیا) اس کا یہ نتیجہ یہ ہے۔ کہ ملک کا مطلق کا دعوے صحیح نہیں غیر قابض پر البتہ فعل کا دعوے غیر قابض پر صحیح ہوتا ہے (مثلاً ہر ایسے شخص پر کسی چیز کے غصب اور چوری کا دعوے قابل سماعت ہو سکتا ہے۔ جو اس چیز کا قابض نہیں ہے۔)

اور اگر مدعی نے یہ کہا کہ یہ چیز مجھ سے چوری کی گئی ہے۔ اور قابض نے کہا (نہیں بلکہ) یہ چیز فلاں شخص نے میرے پاس بطور امانت رکھی ہے۔ اور قابض نے اس پر گواہی قائم کر دی تو خصومت مندفع نہ ہوگی اور یہ قول امام ابوحنیفہؒ اور امام یوسفؒ کا ہے (ظاہر قیاس کا تقاضہ تو یہ تھا۔ کہ اس صورت میں خصومت دفع ہو جاتی لیکن) یہ حکم بطریق استحسان ہے اور امام محمدؒ نے فرمایا، کہ خصومت دفع ہو جائے گی لیکن یہ حکم بطریق امتحان ہے اور امام محمد نے فرمایا کہ کیونکہ مدعی نے قابض پر کسی فعل کا دعوی نہیں کیا ہے۔ تو یہ صورت ایسی ہو جائے گی۔ جس طرح کہ مدعی یہ کہے کہ یہ چیز میرے پاس سے غصب کی گئی ہے۔ (صیغہ مجہول کے ساتھ) بایں طور کہ یہ نام نہ لیا جائے کہ فاعل کون ہے۔ (علیٰ ہذا القیاس سرقہ کی صورت میں بھی صیغہ مجہول ہونے کی وجہ سے یہی بات ثابت ہو گی کہ مدعی قابض پر کسی فعل کا دعوے نہیں کر رہا ہے۔)

امام ابو حنیفہؒ اور امام ابو یوسفؒ کی دلیل یہ ہے۔ کہ (بہر حال) کسی بھی فعل کا ذکر کرنا تقاضہ کرتا ہے۔ فاعل کا لامحالہ (اس لیئے کہ بلا کسی فاعل کے فعل کا صدور ناممکن ہے۔) اور ظاہر یہی ہے۔ کہ فاعل وہی شخص ہے جس کے

قبضہ میں وہ چیز ہے۔ مگر یہ کہ مدعی نے قابض کا نام لے کر متعین نہیں کیا اس سے حد سرقہ کو دفع کرنے کی غرض سے اس پر شفقت و مہربانی کرتے ہوئے اور اس لئے کہ پردہ پوشی کا ثواب حاصل کر سکے (کیونکہ نام لے کر سارق کو متعین کر دینے میں اس کے عیب کا بھی اعلان ہوگا۔ اور قطع ید کی سزا بھی اس پر جاری ہو گی) اس وجہ سے یہ صورت ایسی ہی ہو جائے گی۔ جیسا کہ اس نے یہ کہا ہو کہ تو نے چوری کی ہے۔ بر خلاف غصب کی صورت کے (کہ فاعل متعین نہ کرنے سے خصومت دفع ہو جائے گی) اس لئے کہ غصب میں کوئی حد شرعی نہیں ہے۔ لہٰذا اس میں غاصب کا نام واضح کر دینے میں کوئی پرہیز نہیں کیا جاتا۔ (تو اس کے باوجود بھی اگر غاصب کے نام کا اظہار نہ کیا تو خصومت کے برقرار رکھنے کی کوئی شرعی وجہ نہ رہے گی اس بنا پر خصومت مندفع ہو گی)

اور جب کہ مدعی نے یہ کہا کہ یہ چیز میں فلاں شخص سے خریدی ہے۔ اور قابض (یعنی مدعیٰ علیہ) نے یہ کہا (نہیں بلکہ) یہ چیز فلاں شخص نے میرے پاس امانت رکھی ہے۔ تو خصومت ساقط ہو جائے گی (ان دونوں کے درمیان) بغیر کسی بینہ کے اس لئے کہ مدعی اور مدعیٰ علیہ نے جبکہ اس بات پر اتفاق کر لیا کہ اس مال معین میں اصل ملکیت مدعیٰ علیہ کے علاوہ کسی اور کی ہے۔ تو لامحالہ اس معین چیز کا قابض تک پہنچنا اسی کی طرف سے ہو سکتا ہے۔ لہٰذا (اس اتفاق کے بعد) قابض کا قبضہ خصومت کا قبضہ نہ رہے گا (کہ اس شخص کے دعویٰ پر قابض جواب دہ ہو اور بحیثیت مدعیٰ علیہ کے دیگر احکام اس پر مرتب ہوں) مگر یہ کہ مدعی اس پر گواہی قائم کر دے کہ فلاں شخص نے (جو اس چیز کا مالک ہے۔) اس مدعی کو اس چیز کے وصول کرنے کے لیئے وکیل بنایا ہے (تو ایسی صورت میں یہ قابض اس مدعی کے دعوے پر خصم ہو گا۔ اور جو احکام مدعیٰ علیہ پر مرتب ہوتے ہیں ان کو اس پر جاری کیا جائے گا۔) کیونکہ اس مدعی نے اپنے اس بینہ سے یہ ثابت کر دیا ہے۔ کہ اس کو (بحق وکالت) اس چیز کو اپنے قبضہ میں روکے رکھنے کا حق حاصل ہے۔

اگر دو شخص ایک چیز کا دعوی کریں تو کیا حکم ہے

فرمایا (قدوری نے) اور جب کہ دعوئے کیا دو شخصوں نے ایک معین مال کا جو کسی اور (یعنی تیسرے شخص) کے قبضہ میں ہے اس طور سے کہ ان دونوں مدعیوں میں سے ہر ایک یہ دعوئے کرتا ہے کہ یہ مال اس کا ہے اور دونوں نے (اپنی اپنی ملکیت ہونے پر) گواہی (بھی) قائم کر دی تو فیصلہ کر دیا جائے گا اس چیز کا دونوں کے درمیان (مشترک ہونے کا) امام شافعیؒ اپنے ایک قول میں یہ فرماتے ہیں کہ یہ دونوں گواہیاں ساقط ہو جائیں گی اور دوسرے ایک قول میں ان سے یہ منقول ہے۔ کہ ان دونوں مدعیوں کے درمیان قرعہ اندازی کی جائے گی اس لئے کہ ان دونوں گواہیوں سے ایک گواہی بالیقین جھوٹی ہے۔ کیونکہ دو ملکیتوں کا ایک چیز میں جمع ہونا ایک ہی حالت میں محال ہے۔ اور یہ بات نہایت مشکل ہے کہ دونوں میں امتیاز کیا جائے (کہ ان میں سے ایک گواہی جھوٹی ہے. اور ایک گواہی حق ہے۔ جب کہ ظاہر اصول سے دونوں گواہیاں قابل قبول ہیں۔) لہذا یا تو دونوں گواہیاں ساقط کر دی جائیں گی۔ یا رجوع کیا جائے گا قرعہ کی طرف کیونکہ نبی کریم صلی اللہ علیہ وسلم نے ایسے معاملہ میں قرعہ اندازی فرمائی تھی۔ اور یہ ارشاد فرمایا تھا۔ اللّٰھم انت تحکم بینھما۔ کہ اے اللہ ان دونوں مدعیوں کے درمیان تو ہی حکم ہے۔

عـلـه طبرانی نے اوسط میں اس مضمون کو ابو ہریرہ رضی اللہ عنہ سے روایت کیا ہے۔ کہ دو شخص ایک خصومت لیکر آنحضرت صلی اللہ علیہ وآلہ وسلم کی خدمت میں حاضر ہوئے اور دونوں نے اپنی طرف سے بینہ پیش کیا (اور گواہ ہر ایک کے عادل تھے۔) تو آنحضرت صلی اللہ علیہ والہ وسلم نے ایک کے بینہ کو ترجیح دینے کے لیئے قرعہ اندازی فرمائی اور یہ ارشاد فرمایا اے اللہ ان کے درمیان تو ہی فیصلہ فرما دے۔

ہماری دلیل تمیم بن[۱] طرفہؓ کی حدیث ہے (جس کا مضمون یہ ہے کہ) دو شخصوں نے نبی کریم صلے اللہ علیہ وسلم کے سامنے اپنی خصومت پیش کی ایک ناقہ (اونٹنی) میں (ملکیت کا دعوی کرتے ہوئے۔ اور ہر ایک نے گواہی قائم کر دی تو نبی کریم صلی اللہ علیہ وسلم نے فیصلہ فرما دیا۔ اس اونٹنی کا دونوں کے درمیان مشترک ہونے کا برابر برابر نصف حصہ (ہر ایک کے لیئے) اور قرعہ اندازی کی حدیث (جس کو امام شافعیؒ نے اپنے استدلال میں پیش فرمایا وہ) ابتدا ر اسلام کا واقعہ ہے۔ جس کو (لبعد میں) منسوخ کر دیا گیا[۲]

اور (نیز) اس وجہ سے بھی (اس چیز کو دونوں کے درمیان برابر تقسیم کر دیا جائے گا) کہ ان دونوں مدعیوں میں سے ہر ایک کے حق میں شہادت کو جائز کرنے والی چیز محتمل الوجود ہے۔ (کہ ایسی بات پائی جائے ممکن ہے۔ کہ ہر دو مدعیوں کے لیئے گواہ گواہی دے دیں اور بظاہر وہ اپنی گواہی میں کاذب بھی نہ ہوں) بایں طور کہ (مثلاً) ایک گواہی تو سبب ملک پر مبنی ہو (کہ دو گواہوں نے اس مدعی کو خریدتے ہوئے دیکھا لہذا اس کے حق میں گواہی دیدی) اور دوسری گواہی مبنی ہو قبضہ پر (کہ دوسرے گواہوں نے دوسرے مدعی کا قبضہ۔ اور مالکانہ تصرف دیکھ کر اس کے حق میں گواہی دے دی ہو، تو اس طرح دونوں گواہیاں صحیح ہو سکتی ہیں تو (جب دونوں صحیح ہو گئیں) دونوں پر عمل کرنا واجب ہو گا جہاں تک کہ ممکن ہو اور یہ ممکن ہے کہ اس چیز کو دونوں کے درمیان برابر نصف تقسیم کر کے دونوں گواہیوں پر عمل کر لیا جائے کیونکہ یہ محل تقسیم کو قبول کرتا ہے۔ اور نصف نصف برابر دونوں کے درمیان اس لیئے تقسیم کیا جائے گا کہ سبب استحقاق میں دونوں مدعی برابر ہیں (اس وجہ سے کہ ہر ایک کے پاس بینہ موجود ہے اور ظاہر اصول سے ایک کے بینہ کو دوسرے کے بینہ سے کوئی تفاوت نہیں ہے۔

---

[۱] بن ابی شیبہ اور عبد الرزاق نے اس کو روایت کیا ہے۔ [۲] امام طحاویؒ بیان فرمایا ہے۔ کہ یہ حکم ابتدار اسلام میں تھا بعد میں اس کو منسوخ کر دیا گیا۔ ۱۲ منہ

فرمایا (قدوری نے) پس اگر دعوے کیا دو مدعیوں میں سے ہر ایک نے کسی عورت سے نکاح کا اور دونوں نے اس پر گواہی قائم کر دی تو دونوں کی گواہیوں میں سے کسی پر بھی فیصلہ نہیں کیا جائے گا۔ اس لیئے کہ دونوں... گواہیوں پر عمل ناممکن ہے۔ کیونکہ یہ محل ایسا ہے۔ کہ اشتراک کو قبول نہیں کرتا (لہٰذا وہ عورت کسی کی بھی منکوحہ نہ قرار دی جائے گی۔)

اور رجوع کیا جائے گا عورت کی تصدیق کی جانب ان دونوں میں سے کسی ایک مدعی کے لیئے۔

کیونکہ نکاح ایسی چیز ہے۔ کہ اس کا فیصلہ زوجین کی باہمی تصدیق ہی سے ہو سکتا ہے اور یہ حکم اس وقت ہے۔ جبکہ دونوں گواہیاں کوئی وقت متعین نہ کریں (بلکہ بلا کسی وقت کی تعیین کے شہادت قائم ہو۔) لیکن ایسی صورت میں دونوں گواہیاں وقت کی تعیین کرتی ہوں تو جو بینہ پہلے وقت کا ہے، وہی زائد قوی (اور قابل ترجیح) ہو گا۔

اور اگر عورت نے اقرار کر لیا دونوں مدعیوں میں سے کسی ایک کے لیئے بینہ قائم کرنے سے پہلے تو وہ اسی کی زوجہ ہو گی۔ (جس کے واسطے اس نے اقرار کیا ہے۔) ان دونوں کی طرف سے ایک دوسرے کی تصدیق کر لینے کی وجہ سے (اور نکاح زوجین کی باہمی تصدیق سے ثابت ہو جاتا ہے، لہٰذا اس صورت میں بھی صائع ہو جائے گا۔ اگرچہ بینہ قائم نہ کیا ہو۔ اور اگر دوسرے مدعی نے بینہ قائم کر دیا تو اس کے بینہ پر فیصلہ کیا جائے گا۔ کیونکہ گواہی زائد قوی ہے۔ بہ نسبت اقرار کے (اس وجہ سے کہ اصول شریعت کی رو سے بینہ حجت کاملہ ہے۔ اور اقرار حجت قاصرہ ہے۔)

اور اگر دو شخصوں میں سے ایک صرف دعوے کی ساتھ متفرد ہوا۔ اور عورت نکاح کا انکار کرتی ہے۔ تو اس مدعی نے گواہی قائم کر دی اور اس پر قاضی نے فیصلہ بھی کر دیا پھر اس کے بعد دوسرے نے دعویٰ کیا اور گواہی قائم کر دی اسی طرح نکاح پر (جیسے کہ پہلے مدعی نے گواہی قائم کی ہے،) تو اس دوسرے مدعی کی گواہی پر فیصلہ نہیں کیا جائے گا۔

اس لیئے کہ پہلا فیصلہ صحیح ہو چکا ہے۔ تو اس کو کسی ایسے ثبوت کے ذریعہ نہیں توڑا جائے گا جو پہلے (فیصلہ والے ثبوت) کی طرح بلکہ اس سے بھی کم ہے (اس لیئے کہ پہلا ثبوت تو قضاء قاضی کے نافذ ہونے کی وجہ سے قوی اور محکم ہو چکا۔ اور ثبوت ثانی قضاء قاضی سے خالی ہے۔) مگر یہ کہ دوسرے مدعی کے گواہ سابق تاریخ متعین کر دیں (جو پہلے مدعی کے گواہوں کی بیان کردہ تاریخ سے مقدم تاریخ ہو) اس لیئے کہ ایسی صورت میں پہلے مدعی کے گواہوں کی غلطی قطعی اور یقینی طور پر ظاہر ہو گئی ہے۔ اور اسی طرح اگر عورت شوہر کے قبضہ میں ہو اور اس کا نکاح ظاہر (یعنی لوگوں میں مشہور و معروف) ہو تو وہ خارج (یعنی غیر قابض مدعی) کا بینہ قبول نہیں کیا جائے گا۔ جبکہ غیر قابض کے گواہوں نے نکاح اوّل سے سابق تاریخ بیان کی ہو (تو سبقت تاریخ کی وجہ سے اسی گواہی کو صحیح سمجھا جائے گا۔ کیونکہ دوسری گواہی یقیناً غلط ہے۔)

فرمایا (قدوری نے) اور اگر دعوےٰ کیا دو شخصوں نے اس بات کا کہ ان میں سے ہر ایک نے یہ غلام اس سے خریدا ہے۔ مراد یہ کہ یہ صاحب ید (یعنی قابض) سے خریدا ہے اور دونوں نے اس پر گواہی قائم کر دی تو ہر ایک ان میں سے مختار ہے۔ اگر چہ چاہے۔ تو نصف غلام اس کے نصف ثمن کے عوض لے لے اور اگر چاہے تو اس معاملہ کو چھوڑ دے اس لیئے کہ قاضی۔ ان دونوں کے درمیان نصف نصف غلام کا فیصلہ کرے گا (سبب ملکیت کے ثبوت میں) برابر ہونے کی وجہ سے تو یہ دونوں مدعی ان دو فضولی بیع کرنے والوں کی طرح ہوں گے جو کسی شخص کا غلام اپنے اپنے مشتری کے ہاتھ فروخت کر دیں۔ اور مالک دونوں کی بیع کو جائز قرار دیدے (جس کے بعد قاضی دونوں مشتریوں کے درمیان نصف نصف غلام مشترک ہونے کا فیصلہ کر دے) تو ہر ایک کو اختیار رہے گا خواہ اس عقد کو ترک کر دے یا نصف غلام اس کے نصف ثمن کے بعوض لے لے)

کیونکہ ہر ایک مشتری پر اس کے عقد کی شرط (اور مقصد معاملہ) متغیر ہو چکا ہے (اور اس کی رضامندی جو پورے غلام کے خریدنے پر ظاہر ہوئی تھی

تھی۔) تو بہت ممکن ہے کہ اس کی رغبت کل غلام کی ملکیت حاصل کرنے کی ہو اس وجہ سے اس کو اختیار ہوگا۔ کہ اس کو واپس کر دے اور کل ثمن واپس لے لے اگر وہ ایسا چاہتا ہے (ورنہ نصف پر اگر رضامند ہے تو اسی کو اختیار کرے۔)

اور اگر قاضی نے اس غلام کے متعلق فیصلہ کر دیا دونوں کے درمیان نصف نصف مشترک ہونے کا تو ایک نے یہ کہا کہ میں نصف غلام لینا پسند نہیں کرتا ہوں۔ (اور اس طرح اپنی بیع کو فسخ کرنا چاہا) تو دوسرے کے واسطے یہ درست نہ ہوگا۔ کہ وہ غلام لے لے۔ کیونکہ یہ شخص تو وہ ہے۔ کہ نصف غلام کے بارہ میں اس کے خلاف فیصلہ کر دیا گیا ہے لہذا (قاضی کے اس فیصلہ کی وجہ سے) اس نصف میں بیع فسخ ہو چکی (اور جس مقدار میں بیع فسخ ہو چکی وہ مقدار پھر اسی عقد کے ضمن میں کیسے قبول کر سکتا ہے)

اور یہ (حکم کہ دوسرے کو پورا غلام لینے کا حق نہ ہوگا) اس وجہ سے ہے کہ یہ اس نصف میں خصم ہے (یعنی مدعی علیہ ہے اس وجہ سے کہ دوسرا مدعی اس کے باعقل پورے غلام میں اپنے حق ملک کو ثابت کرنے کے واسطے دعوئے کرتا ہے۔ اور یہ اس کے مقابل خصم اور مدعیٰ علیہ ہے) بینہ کے ذریعہ اس کا استحقاق ثابت ہونے کی وجہ سے اگر اس کے ساتھی کا بینہ نہ ہوتا تو (بوجہ خصم ہونے کے پورے غلام میں اس کا استحقاق ثابت ہو جاتا۔ اور حال یہ کہ قاضی کے فیصلہ سے اس نصف میں بیع فسخ ہو چکی ہے۔ لہذا بغیر کسی سبب جدید کے اس نصف میں دوسرے کا حق ثابت نہ ہوگا) بر خلاف اس صورت کے کہ یہ شخص اس وقت یہ بات کہتا (کہ میں نصف پسند نہیں کرتا بلکہ کل غلام لینا چاہتا ہوں قبل اس کے کہ قاضی اختیار دیتا۔ اور فیصلہ کرتا۔ تو اس کو یہ جائز ہوتا کہ پورا غلام لے لے۔ کیونکہ وہ مدعی تو کل غلام کے لیئے ہے اور حال یہ ہے کہ (ثبوت ملکیت کا) سبب (یعنی خریداری) فسخ نہیں کیا گیا (کیونکہ تاہنوز قاضی نے فیصلہ نہیں کیا ہے۔) اور نصف غلام کی طرف رجوع کرتا تو مزاحمت کی وجہ سے تھا جو اس صورت میں نہیں پائی جا رہی ہے۔ (اس وجہ سے وہ

کل غلام لے سکتا ہے۔) اور اس مسئلہ کی نظیر (کسی مکان کے) دو شفیعوں میں سے ایک شفیع کا اپنا حق شفعہ سونپ دینا (اور اس سے دست بردار ہو جاتا ہے) قاضی کے فیصلہ سے پہلے (تو دوسرا مدعی شفعہ کل مکان شفعہ میں لے سکتا ہے۔) اور اوّل مسئلہ کی نظیر ایک شفیع کا حق شفعہ سے دست بردار ہوتا ہے۔ بعد قاضی کے فیصلہ کے (کہ اس صورت میں دوسرا شفیع پورا مکان میں شفعہ میں نہیں لے سکتا۔)

اور اگر ان دونوں خریداروں نے کوئی تاریخ (اپنے دعوے میں بیان کی تو وہ غلام ان دونوں میں سے اس مشتری کے لیئے ہو گا جو سابق تاریخ بیان کرتا ہو کیونکہ اس نے خریداری ایسے وقت میں ثابت کی ہے کہ اس وقت میں اس خریداری سے کوئی دوسری چیز منازعت کرنے والی نہیں ہے۔ اس لیئے اس خریداری کے ثابت ہو جانے کی وجہ سے (بذریعہ شہادت) دوسری خریداری مندفع اور ساقط ہو گئی (لہذا اسی ایک مشتری کے حق میں ملکیت کا سبب متحقق ہوا۔)

اور اگر ان میں سے ایک نے وقت متعین کیا اور دوسرے نے کوئی وقت نہیں بیان کیا تو وہ غلام اس مدعی کے لیئے ہو گا جو وقت بیان کرنے والا ہے۔ اس لیئے کہ اس وقت میں (اس بینہ کی وجہ سے) ملکیت کا ثبوت ہو رہا ہے۔ اور دوسرے مدعی کے حق میں احتمال ہے۔ کہ اس کی ملکیت اس وقت سے قبل ہو۔ یا اس کے بعد تو (ظاہر ہے کہ) اس دوسرے مدعی کے لیئے شک و احتمال کے ساتھ فیصلہ نہیں کیا جائے گا۔

اور اگر دونوں نے کوئی تاریخ متعین نہیں کی اور حال یہ ہے کہ ان میں سے ایک کے دعوے کے ساتھ قبضہ بھی ہے۔ تو قابض ہی اوّلی ہو گا۔ (کہ اس کی ملکیت کا فیصلہ کیا جائے) اس کا مفہوم یہ ہے۔ کہ وہ غلام اُس کے قبضہ میں ہے۔ (اس وقت جبکہ اس غلام کے بارہ میں خصومت درپیش ہے اور وہ قبضہ ظاہر و مشاہد بھی ہے) کیونکہ اس مدعی کا اس کے قبضہ پر قادر ہونا اس بات پر دلالت کرتا ہے۔ کہ اس کی خریداری مقدم ہے۔ اور دوسرے

اس وجہ سے بھی (صاحب قبضہ اولیٰ ہوگا) کہ دونوں مدعی اثبات ملکیت میں تو برابر ہیں (دونوں کی طرف سے بینہ پیش ہونے کی وجہ سے) تو جو قبضہ ثابت و متحقق ہے وہ شک اور احتمال کی وجہ سے نہیں توڑا جائے گا۔ اور اسی طرح (قابض ہی اولیٰ ہوگا۔ اور اس کا قبضہ نہیں توڑا جائے گا) اگر دوسرے مدعی نے (جو کہ قابض نہیں ہے) تاریخ بھی بیان کردی (اور بینہ سے بھی اس کو ثابت کر دیا لیکن مطلق تاریخ کے ذکر کرنے سے قابض پر اس کو ترجیح نہیں دی جائے گی) اسی دلیل کے پیش نظر جس کو ہم نے بیان کر دیا ہے۔ مگر یہ کہ غیر قابض کے گواہ یہ گواہی دیں کہ اس کی خریداری قابض کی خریداری سے سابق ہے (تو پھر غیر قابض کے حق میں فیصلہ ہوگا۔) کیونکہ صراحت کا درجہ دلالت سے بڑھ کر ہے۔ (تو قابض کا قبضہ **محض دلالت** **کرتا تھا** اس امر پر کہ اس کی خریداری خارج سے مقدم ہے۔ لیکن جبکہ خارج اور غیر قابض کے بینہ سے صراحۃً اس کی خریداری مقدم ثابت ہوگئی تو اسی کو ترجیح دی جائے گی۔)

فرمایا (قدوریؒ نے) اور اگر دو شخصوں میں سے ایک نے دعوٰے کیا خریداری کا اور دوسرے نے دعوٰی کیا ہبہ کا اور (اس کی ساتھ) قبضہ کا مراد یہ ہے کہ دونوں نے ایک ہی شخص سے (خریدنے اور ہبہ کا دعوٰے کیا) اور دونوں نے گواہی بھی قائم کردی اس طرح سے کہ کسی بھی گواہی کے ساتھ کوئی تاریخ نہیں ہے۔ تو خریداری (کی صورت) کو ترجیح دی جائے گی۔ کیونکہ خریداری ثبوت ملک کے معاملہ میں زائد قوی (سبب) ہے۔ اس وجہ سے کہ یہ جانبین سے (عقد) معاوضہ ہے۔ اور اس وجہ سے بھی خریداری خود اپنی ذات سے ملکیت کو ثابت کرنے والی چیز ہے (شریعت کی طرف سے خریداری اس مقصد کے لیئے موضوع ہے) اور ملکیت ہبہ سے (بالذات ثابت نہیں ہوئی بلکہ) قبضہ پر موقوف ہے۔ اور اسی طرح (خریداری کو ترجیح دی جائے گی۔ اگر اختلاف) خریداری اور صدقہ میں ہے جو صدقہ قبضہ کے ساتھ ہو اسی دلیل کے پیش نظر جو ہم نے بیان کی (کہ خریداری ثبوت ملکیت کے لیئے موضوع ہے برخلاف صدقہ کے کہ صدقہ شرعاً ثبوت ملکیت کے لیئے موضوع نہیں اور ہبہ قبضہ کے ساتھ اور صدقہ قبضہ کے برابر ہے۔

یہاں تک کہ ان دونوں مدعیوں کے درمیان فیصلہ (نصف نصف کا) برابر کیا جائے گا (اگر یہ دو مدعی ایک معین چیز میں دعوے کر رہے ہیں ایک دعوے اس شئی کے متعلق ہبہ کا ہے۔ اور دوسرے کا دعوے صدقہ کا ہے) اس وجہ سے کہ دونوں صورتیں تبرع اور احسان کے باب میں برابر ہیں اور رہا یہ امر کہ صدقہ لازم ہو جاتا ہے، خواہ متصدق علیہ اس کو قبول کرے یا نہ کرے تو اس) وصف لزوم کی وجہ سے صدقہ کو ہبہ پر کسی قسم کی ترجیح نہیں ہے۔ کیونکہ یہ لزوم کا وصف صدقہ پر انجام کار مرتب ہونے والا وصف ہے۔ اور ترجیح ایسے وصف کی وجہ سے معتبر ہو سکتی ہے۔ جو فی الحال اس تصرف میں قائم اور موجود ہو (اور ظاہر ہے کہ نفس تصرف کی حیثیت سے صدقہ اور ہبہ دونوں برابر ہیں۔ کہ ابتداء حال میں صدقہ بھی ہبہ کی طرح لازم نہیں ہے۔ اور یہ حکم (کہ نصف نصف کا برابر دونوں مدعیوں کے درمیان فیصلہ کر دیا جائے) ایسی چیز میں کہ جس میں تقسیم کا احتمال نہ ہو۔ صحیح ہے (مثلاً کوئی چکی یا مشین وغیرہ جیسی چیز) اور اسی طرح حکم ہے۔ اس چیز میں جو تقسیم کے قابل ہے (اور تقسیم کے بعد اس کے دونوں حصوں سے انتفاع ممکن ہے) بعض مشائخ کے نزدیک (کہ مدعی ہبہ اور مدعی صدقہ کے درمیان برابر تقسیم کر دیا جائے۔) اس وجہ سے کہ شیوع اور اشتراک تو (اس صورت میں کہ دونوں کے لئے فیصلہ کیا گیا) بعد میں طاری ہو رہا ہے (نہ کہ اصل سے اس لیے کہ اولاً تو ہر ایک مدعی کے واسطے کل مال کا استحقاق ثابت ہوا تھا۔ مگر بعد میں دوسرے کی منازعت کی وجہ سے ہبہ نصف شائع میں رہ گیا۔ اور بعض کے نزدیک یہ حکم صحیح نہیں ہے۔ کیونکہ یہ صورت ہبہ کو نافذ کرنا ہے ایک غیر مقدم مشترک چیز میں (اور ہبہ اس چیز میں کہ جو مقسوم نہ ہو صحیح نہیں ہوتا ہے۔)

فرمایا (قدوری نے) اور اگر دعوے کیا ان دو مدعیوں میں سے ایک نے خریداری کا اور عورت نے دعوے کیا کہ اس قابض نے اس غلام پر اس سے نکاح کیا ہے۔ تو یہ دونوں برابر ہوں گے (اور غلام دونوں کے درمیان نصف نصف مملوک قرار دیا جائے گا۔ جبکہ دونوں نے بینہ پیش کر دیا ہو) اس لیے کہ دونوں مدعی قوت دعوے میں یکساں ہیں اس بنا پر کہ ان دونوں میں سے

ہر ایک چیز جانبین سے عقد معاوضہ ہے۔ (خریداری بھی اور نکاح بھی) جو اپنی ذات سے ملکیت کو ثابت کرنے والی ہے۔ اور یہ حکم امام ابو یوسفؒ کے نزدیک ہے۔ امام محمدؒ فرماتے ہیں۔ کہ خریداری کو ترجیح دی جائے گی۔ (لہٰذا جو مدعی خرید ہے۔ اس کے حق میں پورے غلام کا فیصلہ کر دیا جائے گا۔ اور اس عورت کے واسطے اپنے خاوند پر اس غلام کی قیمت (مہر میں) واجب ہو گی۔ اس لیے کہ دونوں گواہیوں پر عمل ممکن ہے۔ خریداری کو مقدم رکھتے ہوئے کیونکہ کسی غیر معین مملوک پر نکاح کرنا صحیح ہوتا ہے۔ اور جب کہ اس کا سونپنا ممکن نہ ہو تو (اس معین چیز کے بجائے مہر میں) اس کی قیمت کا ادا کرنا ضروری ہوتا ہے (لہٰذا مدعی خرید کے حق میں اس غلام کا فیصلہ کر دیا جائے گا۔ اور اس مدعی عورت کے شوہر پر غلام کی قیمت لازم کی جائے گی۔

اور اگر ان دونوں میں سے ایک نے دعوئے کیا رہن کا مع قبضہ کے اور دوسرے نے دعوئے کیا قبضہ ہبہ کا مع قبضہ کے (اور ہر ایک نے اپنے دعوئے پر گواہ بھی قائم کر دیئے۔)

قیاس کے تقاضہ سے ظاہر یہ ہے کہ ہبہ کی گواہی اولیٰ ہو کیونکہ ہبہ ملکیت کو ثابت کرتا ہے اور رہن ملک کے لیے مثبت نہیں ہے۔ (قیاس) استحسان کی وجہ (دلیل) یہ ہے کہ جو چیز بحکم رہن مقبوض ہے۔ وہ قابل ضمان ہے۔ اور جو چیز ہبہ سے مقبوض ہے۔ وہ مضمون نہیں ہے اور عقد ضمان زائد اولیٰ اور قوی ہوتا ہے۔ (بہ نسبت ایسے معاملہ کے کہ جو ضمان سے خالی ہو۔ کیونکہ ایسے معاملہ اثبات کا مفہوم زائد قوی اور غالب ہے اور یہ جو کچھ حکم ترجیح رہن کا بمقابلہ ہبہ ذکر کیا گیا اس صورت میں ہے۔ جب کہ ہبہ مطلق ہو) بخلاف اس ہبہ کے جو معاوضہ کی شرط کے ساتھ ہو۔ کہ اس میں رہن کو ہبہ پر ترجیح نہیں ہے)۔ اس لیے کہ یہ ہبہ اپنے نتیجہ اور انتہار کے اعتبار سے بیع ہے۔ اور بیع رہن کے مقابلہ میں قابل ترجیح ہے اس وجہ سے کہ بیع (اپنی ذات اور اصل سے) ایسا عقد ضمان ہے جو ملکیت صورۃً اور معنیً (ہر طرح سے) ثابت کرتا ہے۔ اور رہن ملکیت ثابت نہیں

کرتا مگر مرہون ضائع ہو جانے کی صورت میں معنیً نہ کہ صورۃً۔ (یعنی صرف باعتبار معنی رہن کے ذریعہ ثبوت ملکیت ہے۔ نہ کہ ظاہر وضع کے اعتبار سے) تو اسی طرح ہبہ بشرط العوض کا حکم ہے در رہن کے مقابلہ میں کہ یہ ہبہ بیع کی طرح ظاہری اور معنوی اعتبار سے عقد ضمان اور مفید ملک ہے۔ اور رہن صرف معنوی اعتبار سے مفید ملک ہے اس وجہ سے ہبہ بشرط العوض اور رہن کی صورت میں دو مدعیوں کے باہم اختلاف میں ہبہ بشرط العوض کے دعوے اور بینہ کو ترجیح دی جائے گی۔ع۱

اور اگر دو مدعیوں نے جو کہ قابض نہیں ہیں اپنی اپنی ملکیت پر بینہ قائم کر دیا۔ اور تاریخ بھی ثابت کر دی (اپنی اپنی ملکیت کی) تو جو مدعی مقدم تاریخ ثابت کرنے والا ہے وہی اولیٰ ہوگا۔ اس لیے کہ اس نے اپنی تاریخ کی سبقت کو ثابت کر کے یہ ظاہر کر دیا ہے کہ وہی ان دونوں میں پہلا مالک ہے۔ تو (ایسی صورت میں) دوسرے کو ملکیت صرف اسی اوّل کی طرف سے حاصل ہو سکتی ہے۔ اور حال یہ ہے کہ دوسرے مدعی نے ملکیت اول مدعی کی طرف سے حاصل نہیں کی ہے، (جیسا کہ اس کے دعوے سے ظاہر ہے کیونکہ وہ اصل سے اس شئی میں اپنی ملکیت کا مدعی ہے۔ نہ کہ اس مدعی کی

ع۱ حاصل یہ کہ عقد بیع ظاہری اور معنوی ہر دو اعتبار سے مفید ملک اس لیئے کہ ظاہری طور پر معاوضہ ہے۔ جانبین سے۔ اور معنوی پر اثر دو جانبوں میں عوضین کے لیے ثبوت ملکیت ہے بخلاف ہبہ اور رہن کے کہ ظاہری اور معنوی دونوں حیثیتوں سے عقد ضمان اور افادہ ملک کے لیئے مفید نہیں تو سبقت ملک کے ثابت کرنے میں عقد بیع زائد قوی ہوا بمقابلہ دیگر اسباب تملک کے اس وجہ سے اس کو ترجیح دی جائے گی اور رہن اگرچہ ابتداءً عقد ضمان اور مفید ملک نہیں ہے۔ لیکن مال اور نتیجہ کے اعتبار سے قابل ضمان اور مفید ملک ہو جاتا ہے۔ اس لیئے اس کو ہبہ کی صورت پر ترجیح ہوگی۔ لیکن ہبہ بشرط العوض چونکہ بیع کے معنی میں ہے اس لیے رہن کے مقابلہ میں اس ہبہ بشرط العوض کو ترجیح دی جائے گی۔ ۱۲ منہ واللہ اعلم بالصواب

طرف اس کی ملکیت حاصل ہونے کا دعوے کر رہا ہے۔)

فرمایا (قدوری نے) اور اگر دعوے کیا دونوں نے (اس معین چیز کو) کسی شخص سے خریدنے کا مسئلہ کا مفہوم یہ ہے کہ غیر قابض شخص سے خریداری کا ہر ایک نے دعوے کیا۔ اور گواہی پیش کر دی دونوں نے دو تاریخوں پر تو پہلی تاریخ والا مدعی قابل ترجیح ہوگا اسی دلیل کے پیش نظر جو ہم نے بیان کی کہ مقدم تاریخ والے مدعی نے اپنی ملکیت ایسے وقت میں ثابت کی ہے اس وقت میں اس سے کوئی دوسری چیز منازعت کرنے والی نہیں ہے (اور جو بینہ اس طرح سے ملکیت ثابت کرتا ہو کہ اس وقت میں اس کے ساتھ کوئی منازع نہیں ہے۔ (تو وہی بینہ معتبر ہوگا۔

اور اگر دونوں مدعیوں میں سے ہر ایک نے علیحدہ علیحدہ شخص سے خریداری پر بینہ قائم کر دیا اور دونوں نے (ایک ہی) تاریخ ثابت کی تو یہ دونوں مدعی برابر ہوں گے اس لئے کہ یہ دونوں اپنے اپنے بائع کے واسطے ملکیت ثابت کر رہے ہیں تو یہ صورت حال ایسی ہی ہو جائے گی گویا کہ دونوں بائع ایک ہی وقت میں) حاضر تھے (اور حال یہ کہ گواہی کے پیش ہونے کی وجہ سے دونوں کا درجہ مساوی ہے بغیر کسی ایک جانب کے لیئے وجہ ترجیح پائے جانے کے لہٰذا دونوں مدعی برابر ہوں گے) پھر ہر ایک کو اختیار ہوگا (خواہ نصف غلام رکھے اور اگر چاہے تو اس کو ترک کر دے۔ اس لیئے کہ نصف پر ثبوت ملکیت کے حق میں اس کا مجبور ہونا یہ اس کی رضامندی کے خلاف ہے ظاہر ہے کہ وہ اس پر راضی نہ ہوگا اور حالانکہ دعویٰ پر اقدام اور دعوئے کو بینہ کے ذریعہ ثابت کرنا اس بات کی دلیل ہے کہ اس کا منشار کل غلام میں ملک حاصل کرنا ہے، جیسا کہ ہم پہلے بیان کر چکے ہیں۔

اور اگر (مسئلہ زیر بحث میں) ایک مدعی کے گواہوں نے کوئی معین تاریخ بیان کی اور دوسرے کے گواہوں نے کوئی تاریخ نہیں متعین کی تو دونوں کے درمیان نصف نصف برابر فیصلہ کر دیا جائے گا۔ کیونکہ ایک مدعی

اور اگر ایک مدعی غیر قابض اور دوسرے مدعی قابض نے اپنی اپنی ملکِ مطلق پر گواہی قائم کر دی (کہ یہ چیز اس کی ملک ہے۔ بغیر اس کے کوئی ملک کا سبب بیان کرے کہ بذریعہ خرید ہے۔ یا ہبہ وغیرہ) اور حال یہ ہے کہ ایک گواہی نے تاریخ بیان کی ہے دوسری گواہی نے نہیں بیان کی تو امام ابو حنیفہ رح اور امام محمد رح کے قول پر غیر قابض اولی ہو گا۔ اور امام یوسف نے فرمایا جو کہ ایک روایت ہے۔ امام ابو حنیفہ رح سے جس مدعی کے گواہوں نے تاریخ بیان کی وہ اولی ہو گا (اور اسی کے حق میں ملک کے ثبوت کا فیصلہ کر دیا جائے گا) کیونکہ (اصولی طور پر) وہ زائد مقدم اور سابق ہے (بہ نسبت دوسرے بینہ کے) اور یہ ایسا ہی ہو جائے گا جیسا کہ خریداری کی صورت میں دونوں مدعیوں میں سے ایک مدعی کا بینہ تاریخ بیان کر دے (اور دوسرے کا بینہ تاریخ کے ذکر سے ساکت و خاموش رہے۔ تو وہ مدعی اولی ہو گا جس کے گواہ تاریخ بیان کر رہے ہیں۔

امام ابو حنیفہ رح اور امام محمد رح کی دلیل یہ ہے۔ کہ قابض کا بینہ (قبول کرنا خلاف اصول ہے۔ لیکن اس کا بینہ) صرف اس وجہ سے قبول کیا جاتا ہے۔ کہ وہ دفعیہ کے معنی کو متضمن ہو (کہ غیر قابض کے بینہ کو قابض کا بینہ دفع کرتا ہو۔ اور یہاں صورت حال یہ ہے۔ کہ دفعیہ کے کوئی معنی نہیں ہیں اس وجہ سے کہ یہاں غیر قابض کے لیئے قابض کی جانب سے حصول ملکیت میں شک واقع ہو گیا ہے اور دو مدعیوں میں سے ایک کی طرف سے تاریخ بیان کر دینے سے دوسرے نے ملکیت اسی سے حاصل کی ہے۔ اس لیئے کہ احتمال ہے کہ اگر یہ دوسری تاریخ بیان کرتا تو شائد اس کی تاریخ ان گواہوں کی بیان کردہ تاریخ سے بھی مقدم ہوتی۔) اور اسی اختلاف پر محمول ہے یہ صورت بھی کہ مکان (بجائے اس کے کہ ایک مدعی کے ہاں ہو۔) ان دونوں مدعیوں کے قبضہ میں ہو (اور دونوں ملک مطلق پر بینہ قائم کر دیں۔ اس طور پر کہ ایک بینہ تاریخ متعین کر دے اور دوسرا نہ بیان کرے تو امام ابو حنیفہ رح اور امام محمد رح کے نزدیک غیر قابض کے

فرمایا (قدوری رح نے) اور اگر مدعی غیر قابض نے بینہ قائم کیا اپنی ملکیت پر تاریخ کے تعین کے ساتھ اور قابض نے بینہ قائم کیا اپنی ملکیت پر اس پہلی تاریخ میں تو قابض کو ترجیح دی جائے گی (ملکیت کرنے کے لیئے[1]) اور یہ حکم امام ابو حنیفہ رح اور امام ابو یوسف رح کے نزدیک ہے اور یہی امام محمد رح سے ایک روایت ہے۔ اور امام محمد رح سے یہ بھی منقول ہے کہ قابض کا بینہ قبول نہیں کیا جائے گا۔

اور اسی روایت کی طرف امام محمد رح نے (بعد میں) رجوع فرمایا ہے۔ کیونکہ دونوں بینے ملک مطلق پر قائم ہیں۔ اور دونوں گواہیوں نے سبب ملک کی طرف کوئی تعرض نہیں کیا ہے اس وجہ سے اس بارہ میں تقدم اور تاخر برابر ہوگا۔ (لہٰذا قابض کو جس نے اپنی ملکیت کے لیئے تاریخ مقدم ثابت کی ہے۔ ترجیح دی جائے گی)۔ امام ابو حنیفہ رح اور امام ابو یوسف رح کی دلیل یہ ہے وہ گواہی جو تاریخ کے ساتھ پیش کی گئی متضمن ہے دفعیہ کے معنی کو (کہ غیر قابض کے بینہ کی مدافعت کرنے والی ہے)

اس لیئے کہ ملکیت جب ایک شخص کے واسطے کسی معین وقت میں ثابت ہو چکی تو اس وقت کے بعد اس ملک کا ثبوت کسی دوسرے شخص کے لیئے ممکن نہیں ہے۔ بجز اس کے کہ وہ اسی کی طرف (یعنی سابق تاریخ والے) سے حاصل ہوئی ہو۔ اور قابض کا بینہ دفع خصومت پر قبول کیا جاتا ہے اور اسی اختلاف پر محمول ہے۔ (یہ صورت بھی) اگر مکان ان دونوں مدعیوں کے قبضہ میں ہو (پھر ہر ایک نے وقت متعین کر دیا۔ تو سابق تاریخ والا قابل ترجیح ہوگا۔ امام ابو حنیفہ رح اور امام ابو یوسف رح کے نزدیک۔ اور امام محمد رح کی روایت کی بناء پر تقدم اور تاخر کا کوئی اعتبار نہ ہوگا۔ اور مکان قابض اور خارج کے درمیان برابر تقسیم کر دیا جائے گا۔) اور معیار اس میں وہی ہے جو ہم نے بیان کیا۔

---

[1] کہ ایک بینہ سے ملکیت مقدم تاریخ میں ہو چکا تو اس کے بعد ملکیت دوسرے کو اسی کے ذریعہ سے حاصل ہو سکتی ہے اور حال یہ ہے کہ مدعی اسکا دعویٰ نہیں ہے۔

کا تاریخ بیان کرنا اس بات کی دلیل نہیں ہے کہ (اس کے بائع کی) ملک مقدم ہے۔ اس لیئے کہ یہ ممکن ہے۔ کہ دوسرا بائع اس سے بھی سابق ہو (اپنی ملکیت میں) برخلاف اس صورت کے جبکہ بائع ایک ہی شخص ہو (تو یہ احتمال ممکن نہیں ہے) اس وجہ سے کہ (ایسی صورت میں) دونوں متفق ہوتے ہیں۔ اس امر پر کہ ملکیت اس بائع کے علاوہ کسی اور کی طرف سے نہیں حاصل ہے۔ تو جبکہ دونوں میں سے کسی ایک نے تاریخ بیان کی تو اسی پر فیصلہ کر دیا جاتا ہے تاوقتیکہ یہ ظاہر نہ ہو جائے کہ اس کے علاوہ دوسرے (مدعی)۔ کی خریداری[عل] اس سے مقدم ہے۔

اور اگر ان دونوں میں سے ایک نے دعوےٰ کیا خرید کا ایک بائع سے اور دوسرے نے دعوےٰ کیا کسی دوسرے شخص کی طرف سے ہبہ کا مع قبضہ کے اور تیسرے مدعی نے دعویٰ کیا (اس مال معین کے بارہ میں) میراث کا اپنے باپ کی طرف سے اور چوتھے مدعی نے دعوےٰ کیا ایک اور شخص کی طرف سے صدقہ کا قبضہ کے ساتھ تو فیصلہ کر دیا جائے ان چاروں کے درمیان (اس مال معین کے) چار حصوں کا۔ کیونکہ یہ لوگ (اپنے اپنے دعووں کی رو سے) علیحدہ علیحدہ اپنے بائعوں (یعنی مالکوں) سے ملک حاصل کر رہے ہیں۔ تو صورت حال اس طرح قرار دی جائے گی کہ گویا یہ سب مالکین حاضر ہوئے اور انہوں نے ملک مطلق پر گواہیاں پیش کر کے اپنے حق میں ملکیت کو ثابت کرا لیا ہے۔ (تو جب وہ سب اصل سے مالک سمجھ لیئے گئے اور ان مدعیوں سے ہر ایک نے ان ہی کی طرف سے حصول ملکیت کو بینہ کے ذریعہ ثابت کیا تو سب کے سب برابر کے شریک قرار دیئے جائیں گے)

[عل] کیونکہ شراء (خریداری) ایک حادث امر ہے۔ لہٰذا مناسب یہی ہے کہ اس کو قریب تر وقت کی طرف منسوب کی جائے البتہ اگر دوسرے مدعی نے کوئی وقت ہی نہیں بیان کیا نفس وقت کی تعیین بہ نسبت دوسرے کے تقدم پر دلالت کرے گی۔ ۱۲

بینہ کو ترجیح ہوگی اور امام یوسفؒ کے نزدیک جس کے موافق امام ابوحنیفہؒ سے بھی ایک روایت منقول ہے۔ تاریخ بیان کرنے والے بینہ کو ترجیح ہوگی) اور اگر مکان کسی تیسرے شخص کے قبضہ میں ہے۔ اور صورت مسئلہ اسی طرح ہے (کہ ایک نے وقت بیان کیا دوسرے نے نہیں) تو یہ دونوں مدعی امام ابوحنیفہؒ کے نزدیک برابر ہوں گے (اور مکان دونوں کے درمیان نصف نصف تقسیم کر دیا جائے گا۔) اور امام ابویوسفؒ نے یہ فرمایا کہ جس مدعی نے وقت متعین کیا وہ اولی ہوگا امام محمدؒ فرماتے ہیں۔ جس نے (بغیر کسی وقت کی تعیین کے) مطلق گواہی پیش کی اس کی گواہی قابل ترجیح ہوگی اس لیے کہ تاریخ نہ بیان کرنے والے نے اولیت ملک کا دعوے کیا ہے۔ (کہ اس کی ملکیت مدعی وقت سے سابق ہے) اس دلیل سے کہ جو شخص مطلق ملک کا دعوئے کرتا ہے تو وہی اس مال معین[1] کے زوائد کا مستحق ہوتا ہے۔ اور (اس وجہ سے کہ اگر اس شئ میں کسی غیر کا استحقاق ثابت ہو جائے تو) بعد میں بیع کرنے والے اپنے بائعوں سے اپنے ادا کردہ ثمن کا رجوع کرتے ہیں (جس سے یہ بات ظاہر ہوئی کہ ملک مطلق زائد قوی ہے بہ نسبت موقت کے!)

امام ابویوسفؒ کی دلیل یہ ہے کہ تاریخ بیان کر دینا بالیقین اس وقت میں ملکیت کو ثابت کرتا ہے (جو وقت کہ بیان کیا گیا) اور ملک مطلق کا دعویٰ (جیسا کہ اولیت کا احتمال رکھتا ہے۔ (اسی طرح) اولیت کے علاوہ موخر ہونے کا بھی احتمال رکھتا ہے۔ اور ترجیح اسی کو دی جائے گی۔ جس میں یقین ہو۔ جیسے کہ یہ دو مدعی اگر دعوئے کرتے خریداری کا (تو یقین کی جانب کو ترجیح دیتے ہوئے اسی مدعی کا بینہ قابل ترجیح ہوتا۔ جس نے تاریخ متعین کی بہ نسبت اس کے بینہ کے جس نے مطلق گواہی پیش کی۔)

امام ابوحنیفہؒ کی دلیل یہ ہے کہ تاریخ کے تعیین کے ساتھ یہ احتمال ملا ہوا ہے کہ وہ اس سے مقدم نہ ہو (جس بینہ میں تاریخ نہیں ذکر کی گئی۔ اس لیے کہ جیسے تاریخ بیان نہ کیے ہوئے بینہ میں یہ احتمال ہے۔

[1] مثلاً وہ شئ جس پر دعویٰ ہے۔ اس سے اولاد کا پیدا ہونا یا اگر وہ فیل درخت ہو اس پر پھلوں کا لگ جانا۔ ۱۲ منہ

کہ وہ تاریخ بیان کردہ سے مؤخر ہو۔ یہ بھی احتمال ہے۔ کہ وہ اس سے مقدم ہو اور ایسی صورت میں کہ یہ احتمال پایا جارہا ہے۔ ان میں سے کوئی ایک بھی قابل ترجیح نہیں ہو سکتا لہٰذا تاریخ والے بینہ کے مقدم ہونے کا اعتبار ساقط ہو جائے گا۔ تو یہ صورت ایسی ہی ہو جائے گی جس طرح کہ یہ دونوں مدعی ملک مطلق پر بینہ قائم کرتے (تو دونوں اس متنازع فیہ مال میں برابر ہوتے اسی طرح یہاں بھی دونوں کو برابر ہونا چاہئے) برخلاف خرید کی صورت کے (کہ وہاں مطلق بینہ کے مقابل میں تاریخ والے بینہ کو ترجیح دی جاتی ہے) اس لیے کہ خریداری تو ایک امر حادث ہے۔ (اور فعل جدید) ہے لہٰذا اصل یہی ہے کہ اس کی نسبت قریب تر وقت ہی کی جانب کی جائے اس بنا پر مسئلہ شرا (خرید) میں تاریخ والے بینہ کو ترجیح دی جاتی ہے۔

فرمایا (قدوری رحمۃ اللہ علیہ نے) اور اگر مدعی غیر قابض اور قابض ہر ایک نے بینہ قائم کر دیا بچہ کی پیدائش پر کہ یہ میری مملوکہ چیز سے پیدا ہوا ہے) تو قابض کا بینہ قابل ترجیح ہوگا کیونکہ گواہی ایک ایسی چیز پر قائم ہوئی ہے کہ جس پر قبضہ دلالت نہیں کرتا ہے اس وجہ سے دونوں گواہیاں برابر ہو گئیں اور قابض کی گواہی قبضہ کی وجہ سے قوی اور راجح ہو گئی اس لیے قابض کے واسطے فیصلہ کیا جائے گا اور یہی قول صحیح ہے، بخلاف اس قول کے جس کے قائل عیسیٰ بن ابان رحمۃ اللہ علیہ ہیں کہ دونوں مدعیوں کی گواہیاں ساقط (اور نظر انداز) کردی جائیں گی۔ اور وہ چیز جس میں منازعت واقع ہورہی ہے۔ اس کو قابض ہی کے قبضہ میں رہنے دیا جائے گا۔ قضا اور فیصلہ کے طور پر نہیں (بلکہ اس حیثیت سے کہ دونوں مدعیوں کے بینہ کے ساقط قرار دیئے جانے کے بعد یہ خصومت بلا بینہ کے رہ گئی۔ لہٰذا متنازع فیہ چیز قابض کے قبضہ میں رہنی چاہیئے۔

اور اگر دونوں مدعیوں میں سے ہر ایک غیر قابض اور قابض نے ملکیت کے حصول کا دعویٰ کیا ایک ایک شخص کی طرف سے اور ہر ایک نے گواہ قائم کیے کہ اس کے بائع پاس (اس کی مملوکہ چیز ہے) بچہ کی پیدائش ہوئی ہے۔ جب کہ یہ چیز اسی بائع کے پاس تھی (جس سے کہ اس مدعی کو اس چیز کی ملکیت حاصل ہوئی ہے۔) تو یہ گواہی ایسی ہو گی جیسا کہ اس نے اپنی مملوکہ چیز سے اپنے قبضہ میں رہنے کی حالت میں بچہ کی پیدائش پر گواہی قائم کی ہو [1] (اس وجہ سے

---

[1] صورت مسئلہ یہ ہے۔ کہ مثلاً ایک غلام ایک شخص کے قبضہ میں ہے۔ جس پر دوسرا شخص مدعی ہے کہ وہ اسکا مملوک ہے۔ اسنے یہ غلام فلاں شخص سے خریدا ہے اور یہ غلام اسی بائع کی ملک میں پیدا ہوا تھا۔ اور اس پر اس مدعی نے بینہ قائم کر دیا قابض نے اس کے برعکس بینہ قائم کیا کہ وہ اسکا مملوک ہے اور اسنے فلاں شخص سے اسکو خریدا ہے یعنی ایک دوسرے شخص کا نام بتایا اور یہ غلام اسی کی ملک میں پیدا ہوا ہے جس نے مجھکو فروخت کیا ہے تو اسی صورت میں قابض کے حق میں فیصلہ کیا جائے گا۔

قابض کی گواہی کو ترجیح دی جائے گی۔)

اور اگر ان دونوں میں سے ایک نے بینہ قائم کر دیا ملکیت پر اور دوسرے مدعی نے بینہ قائم کیا پیدائش پر (اس کی ملکیت میں)، تو پیدائش کا بینہ قائم کرنے والا اولیٰ ہوگا (جس نے یہ ثابت کیا کہ یہ میری مملوکہ چیز سے پیدا ہوا ہے۔) پیدائش پر بینہ قائم کرنے والا کوئی بھی ہو (خواہ قابض ہو یا غیر قابض اس لئے کہ صاحبِ نتائج (یعنی پیدائش کو ثابت کرنے والے) کا بینہ اولیّت ملک (اور اس کے تقدم) پر قائم ہے۔ تو دوسرے کے لئے ملکیّت صرف اسی کی طرف سے حاصل ہو سکتی ہے۔ (اور حال یہ کہ دوسرا مدعی اس چیز کا دعوے نہیں کر رہا ہے۔) اور اسی طرح (نتاج کو ثابت کرنے والا مدعی اولیٰ ہوگا، اگر دعوے کرنے والے دونوں غیر قابض ہوں تو بینہ اسی کا قابلِ ترجیح ہوگا جو (اپنی ملکیت میں) پیدائش کو ثابت کرنے والا ہے اسی دلیل کے پیشِ نظر جو ہم نے بیان کی ہے (کہ ایسا بینہ اولیّتِ ملک پر دلالت کرتا ہے۔ لہٰذا یہی قول قابلِ ترجیح ہوگا)

اور اگر فیصلہ کر دیا گیا پیدائش کا (اسی کی ملک میں) قابض کے واسطے اس کے بعد تیسرے مدعی نے (اپنی مملوکہ چیز سے اپنی ملکیّت میں) پیدائش پر بینہ قائم کر دیا تو (اب) اس تیسرے مدعی کے حق میں فیصلہ کر دیا جائے گا۔ مگر یہ کہ قابض دوبارہ بینہ پیش کرے (تیسرے مدعی کی گواہی کے خلاف) کیونکہ یہ تیسرا مدعی ایسا شخص نہیں ہے کہ اس قبضہ میں اس کے خلاف کوئی فیصلہ نافذ کیا گیا ہو (اس لئے اس نے جب نتاج پر گواہ قائم کر دیئے تو اس کے بینہ کو قبول کیا جائے گا) اور اسی طرح وہ شخص جس کے خلاف فیصلہ کر دیا گیا ملک مطلق کی وجہ سے تو اگر وہ (قابض جس کے خلاف ملک مطلق کی وجہ سے فیصلہ کیا گیا ہے) بینہ قائم کر دے اس بات پر کہ اس کی ملک میں پیدائش ہوئی ہے۔ تو اس کا بینہ قبول کیا جائے گا۔ اور پہلے فیصلہ کو توڑ دیا جائے گا۔ اس کے بینہ قائم کر دینے کی وجہ سے۔

اس لئے کہ یہ[1] فیصلہ (ثانی) بمنزلہ نص (اور حکم صریح) کے ہے اور پہلا فیصلہ

---

[1] مثلاً ایک غیر قابض شخص نے کسی قابض کے مقابلہ میں دعویٰ کیا کہ یہ چوپایہ جس پر باقی صفحہ آئندہ پر

بمنزلہ اجتہاد کے ہے ۔ اور نص صریح کو اجتہادی امر پر ترجیح دی جاتی ہے ۔ لہذا یہاں بھی اس دوسرے بینہ کو ترجیح دی جائے گی ۔)

فرمایا (قدوری نے) اور اسی طرح (یعنی حکم نتاج کی طرح) بناوٹ کا حکم ہے ان کپڑوں میں جو صرف ایک بار ہی بنے جاتے ہیں (جیسے کہ نتاج صرف ایک بار واقع ہوتا ہے)۔ مثلاً روئی کے سوتی کپڑے کہ ایک مدعی یہ دعویٰ کرتا ہے ۔ کہ اس کو میں نے اپنی ملکیت میں بنا ہے ۔ دوسرا بھی یہی دعوےٰ کرتا ہے ۔ تو قابض کے حق میں فیصلہ کر دیا جائے گا ۔ یا یہ کہ ایک ملک کا دعوےٰ کیا اور دوسرے نے یہ ثابت کر دیا کہ اس نے یہ کپڑا اپنی ملکیت میں تیار کیا ہے تو اس مدعی کے بینہ کو ترجیح دی جائے گی جو اپنی ملکیت میں اس کے بننے کو ثابت کر رہا ہے) اور اسی طرح ہر وہ سبب ثبوت ملک کے معاملہ میں جو مکرر نہیں ہوتا ۔ کیونکہ وہ بھی نتاج کے معنی میں ہے (لہذا وہاں بھی قابض کو یا صاحب نتاج بمقابلہ مدعی ملک مطلق ترجیح دی جائے گی) مثلاً دودھ دوہنا پنیر بنانا نمدہ تیار کرنا اون یا صوف کاٹنا اور بال کاٹنا وغیرہ (تو جو شخص ان کاموں کو اپنی ملکیت میں ثابت کرے اسی کے حق میں فیصلہ ہو گا ۔ اور اگر سبب مکرر واقع ہوتا ہو تو فیصلہ کیا جائے گا غیر قابض کے واسطے جیسے کہ ملک مطلق کے دعوےٰ میں مثلاً ریشم کا کپڑا بننا اور عمارت بنانا اور گندم یا دیگر غلوں کی کاشت کرنا (تو یہ کام وہ ہیں جن میں تکرار پایا جاتا ہے ۔)

پس اگر یہ چیز مشتبہ ہو جائے (کہ یہ سبب وہ ہے تکرار کو قبول

بقیہ حاشیہ صہ قابض کا قبضہ ہے ۔ اس کا مملوک ہے اور ملک مطلق کا بینہ قائم کیا جس پر قاضی نے اس کے حق میں فیصلہ کر دیا ۔ اس کے بعد قابض نے بینہ قائم کر دیا ۔ یہ چوپایہ اس کی ملکیت میں اس کے یہاں پیدا ہوا ہے ۔ تو اس دوسرے صریح بینہ کی وجہ سے قابض کے لیئے فیصلہ کر دیا جائے گا ۔ کیونکہ ملک مطلق سے اجتہاداً اس عطی کی اولیت ملک معلوم ہوتی تھی لیکن اب اس کے بینہ نتاج سے اسکی ملکیت کا تقدم اور سبقت صراحۃً معلوم ہو گی لہذا اسی کو ترجیح دی جائے گی ۔

کرتا ہے۔ یا نہیں) تو ایسے لوگوں کی طرف رجوع کیا جائے جو اِن معاملات میں باخبر اور صاحب بصیرت ہیں کیونکہ اس چیز کو وہی زیادہ جان سکتے ہیں اور اگر یہ بات ان پر بھی مشتبہ ہو جائے تو مدعی غیر قابض کے لیے فیصلہ کیا جائے گا۔ اس لیئے کہ خارج کے بینہ پر ہی فیصلہ کرنا اصل ہے (از روئے قانون خصومت) اور اس اصل سے عدول کرنے کی وجہ وہ حدیث ہے جو نتاج[1] کے مسئلہ میں وارد ہوئی ہے تو جب کسی گواہی نتاج کا علم نہ ہو تو اصل ہی کی طرف رجوع کیا جائے گا (اور وہ خارج کے بینہ پر فیصلہ کرنا ہے)

اور اگر مدعی غیر قابض نے بینہ قائم کر دیا ملک مطلق پر اور قابض نے بینہ قائم کر دیا (اس چیز کو) اس غیر قابض سے خریدنے پر تو قابض ہی کو ترجیح دی جائے گی۔ کیونکہ مدعی اول اگرچہ اولیت ملک کو ثابت کرنے والا ہے لیکن یہ دوسرا مدعی (یعنی قابض) اس بات کو ثابت کر رہا ہے اس نے اول مدعی سے اس کی ملکیت حاصل کی ہے۔ اور (ظاہر ہے کہ) ان دونوں باتوں میں کوئی منافات نہیں ہے۔ تو یہ صورت ایسی ہی ہو جائے گی۔ جس طرح کہ یہ قابض اولاً اقرار کر لیتا اس چیز کی ملکیت کا اس مدعی کے لیئے اور پھر دعوٰے کرتا اسی چیز کو اس شخص سے خریدنے کا تو اس پر گواہی قائم کرنے سے بھی قابض اس کا حقدار ہوتا (تو اسی طرح یہاں بھی یہی قابض مستحق ہو گا)۔

اور اگر غیر قابض اور قابض ہر ایک نے بینہ قائم کر دیا (اس متنازعہ فیہ چیز کے متعلق) ایک اور شخص سے خریدنے کا اور حال یہ ہے۔ کہ دونوں کی گواہی میں کوئی تاریخ نہیں ہے تو دونوں گواہیاں ساقط ہو جائیں گی۔

---

[1] حدیث نتاج وہ روایت ہے۔ جس میں یہ مضمون بیان کیا گیا کہ ایک شخص نے اونٹنی کا دعوٰے کیا جو دوسرے کے قبضہ میں تھی اور اس مدعی نے گواہی سے یہ ثابت کیا کہ اس کی اونٹنی ہے اور اسی کی ملک میں پیدا ہوئی ہے۔ قابض نے بھی یہ بینہ قائم کیا تو یہ اس کی ملک ہے اور اسی کے یہاں پیدا ہوئی تو آنحضرت صلی اللہ علیہ وآلہ وسلم نے اس شخص کے حق میں فیصلہ فرمایا جس کے قبضہ میں وہ اونٹنی تھی۔ ۱۲ کذا فی الحواشی

اور وہ مکان (جس میں منازعت واقع ہو رہی ہے) قابض کے قبضہ میں رہنے دیا جائے گا۔

صاحب ہدایہؒ بیان فرماتے ہیں کہ اور یہ حکم امام ابو حنیفہؒ اور امام ابو یوسفؒ کے نزدیک ہے اور امام محمدؒ کے قول (اور ان کے اصول) کی بنار پر یہ حکم ہے۔ کہ دونوں گواہیوں پر فیصلہ کیا جائے گا اور مکان غیر قابض مدعی کے لیئے ہوگا۔ اس لیئے کہ ان دونوں گواہیوں پر عمل ممکن ہے تو صورت حال اس طرح مقرر کی جائے گی کہ قابض نے گویا اس کو خارج سے خرید اتھا اور قبضہ بھی کیا! اور پھر اس نے یہ مکان اس خارج ہی کے ہاتھ فروخت کر دیا اور ماہو ار اس کو سونپا نہیں کیونکہ قبضہ سبقت کی دلیل ہے جیسا کہ پہلے بیان کیا گیا (کہ قابض کا قبضہ اس بات پر دلالت کرتا ہے کہ اس کی خریداری مقدم ہے بہ نسبت دوسرے مدعی خریدکے) اور معاملہ اس کے برعکس نہیں قرار دیا جائے گا (اس لیئے کہ) اس کے عکس کی صورت میں بیع قبل از قبضہ لازم آتی ہے اور بیع قبضہ سے پہلے جائز نہیں ہوتی اگر چہ بیع زمین و جایئداد جیسی چیزوں میں ہو یا امام محمدؒ کے نزدیک امام ابو حنیفہؒ اور امام ابو یوسفؒ کی دلیل یہ ہے کہ خریدنے پر اقدام کرنا اس مشتری کی طرف سے اس بات کی دلیل ہے کہ مشتری نے بائع کی ملکیت کا اقرار کر لیا ہے۔ تو صورت حال ایسی ہو گئی کہ گویا دونوں گواہیاں دو اقراروں پر واقع ہوئی ہیں اس لیئے کہ دونوں مدعی خریداری پر گواہی قائم کر رہے ہیں جیسے کہ متن میں مذکور ہے) اور ایسی صورت میں بالاتفاق دونوں گواہیاں ساقط ہوتی ہیں لہٰذا اسی طرح یہاں بھی ان دونوں گواہیوں کو ساقط کر دیا جائے گا۔

اور نیز اس وجہ سے بھی (یہ دونوں گواہیاں ساقط ہو جائیں گی) کہ سبب مقصود ہوا کرتا ہے۔ صرف اپنے حکم کی وجہ سے (کہ اگر وہ سبب مفید حکم ہے۔ تو قابل اعتبار دگرنہ نہیں) اور وہ حکم ملک ہے اور یہاں ممکن نہیں ہے کہ قابض کے حق میں فیصلہ کیا جائے مگر صرف ایسی ملکیت کا جس پر (دوسرے کا) حق ثابت ہو (یعنی غیر قابض کا جس کا نتیجہ یہ

ہو کہ یہ شئ قابض کی ملک سے نکل کر غیر قابض کی ملک میں داخل ہو جائے۔ لہذا ایسی صورت میں قابض کے حق میں اس کا فیصلہ محض سبب کے پائے جانے کے باعث ہوگا۔ بایں طور کہ وہ مفید حکم نہیں ہے اور یہ اصول کے خلاف ہے۔ کہ کسی سبب کو بغیر اس کے کہ وہ مفید حکم ہو معتبر قرار دیا جائے اس وجہ سے شیخین کے نزدیک دونوں گواہیاں ساقط ہو جائیں گی پھر اگر دونوں فریق کے گواہوں نے ثمن ادا کرنے کی گواہی دی (کہ مثلاً ایک ہزار ثمن ادا کر دیا ہے۔) تو ایک ہزار کا بدلہ ہو جائے گا شیخین رحمہما اللہ کے نزدیک جبکہ دونوں ثمن برابر ہوں (اپنی صفت اور جنس میں) اس وجہ سے ہر ایک جانب سے (اس گواہی کے باعث) قبضہ مضمون پایا جا رہا ہے۔ (یعنی جو قبضہ بحق بیع دشرا۔ ہو وہ قابل ضمانت ہے۔ لہذا یہ گواہی قبضہ مضمون کو ثابت کرنے والی ہوئی) اور اگر گواہوں نے ثمن ادا کرنے کی گواہی نہیں دی تو امام محمدؒ کے مذہب پر (یہ ایک ہزار دوسرے ایک ہزار کا) بدلہ ہوگا اس لیے کہ ان کے نزدیک وجوب (ثمن) پایا جاتا ہے (اس وجہ سے کہ امام محمدؒ کے نزدیک دونوں گواہیاں معتبر ہیں تو ان کا معتبر ہونا موجب ثمن ہوا اور جب وجوب ثمن کے معنی متحقق ہوئے تو ایک ہزار کو دوسرے ایک ہزار کا بدلہ قرار دیا جانا صحیح ہوا۔)

اور اگر دونوں فریقوں نے گواہی دی بیع اور قبضہ کی تو بالاجماع دونوں گواہیاں ساقط ہو جائیں گی۔ کیونکہ (اس صورت میں) ان دونوں گواہیوں میں تطبیق اور جمع ممکن نہیں ہے امام محمد کے نزدیک بھی دونوں بیعوں میں سے ہر ایک کے جائز ہونے کی وجہ سے (اس لئے کہ بیع بعد القبض پائی گئی ہے اور قبضہ کے بعد بیع کے جائز ہونے میں کوئی اشکال نہیں ہے۔ تو جب اصولی طور پر دونوں بیع جائز ہوئیں۔ اور کسی ایک کی بیع کی کوئی تاریخ بھی ذکر نہیں کی گئی کہ ان میں سے کسی ایک کو مقدم اور دوسری کو مؤخر قرار دے لیا جائے تو کسی ایک کو دوسری بیع پر کوئی فوقیت اور وجہ ترجیح باقی نہ رہی لہذا دونوں گواہیاں قابل سقوط ہوئیں۔) بر خلاف پہلی صورت کے (جب کہ گواہ قبضہ کی گواہی نہ دیں)

اور اگر دونوں فریق کے گواہوں نے زمین کی بیع میں تاریخ بیان کر دی اور قبضہ ثابت نہیں کیا اور حال یہ ہے کہ غیر قابض کی تاریخ مقدم ہے تو امام ابو حنیفہؒ اور امام ابو یوسفؒ کے نزدیک قابض کے حق میں فیصلہ کیا جائے گا۔ بایں طور کہ گویا اس رقبہ کو پہلے غیر قابض نے خریدا تھا۔ قابض سے اور پھر قبضہ سے پہلے قابض (ہی) کے ہاتھ فروخت کر دیا اور زمین کی بیع قبضہ سے پہلے امام ابو حنیفہؒ اور امام ابو یوسفؒ کے نزدیک صحیح ہے۔ اور امام محمدؒ کے نزدیک (زیر بحث صورت میں) غیر قابض کے واسطے (اس متنازعہ فیہ زمین کا) فیصلہ کیا جائے گا کیونکہ ان کے نزدیک (زمین کی بیع میں) قبضہ سے پہلے صحیح نہیں ہے۔ لہٰذا وہ غیر قابض اپنی ملک پر برقرار رہے گا۔

اور اگر دونوں طرف کے گواہوں نے قبضہ کو ثابت کر دیا (زمین کی بیع کے مسئلہ میں) تو بالاجماع قابض کے لیے فیصلہ کیا جائے گا۔ کیونکہ ہر دو قول کے پیش نظر دونوں بیع صحیح ہیں۔

اور اگر قابض کے گواہوں نے کوئی وقت ایسا متعین کر دیا جو مقدم ہے بہ نسبت دوسرے گواہوں کے بیان کردہ وقت کے، تو دونوں صورتوں میں (یعنی خواہ قبضہ کی شہادت ہو یا نہ ہو) غیر قابض ہی کے لیے فیصلہ کیا جائے گا تو گویا صورت اس طرح اعتبار کی جائے گی کہ اس چیز کو قابض نے خریدا تھا۔ اور قبضہ بھی کیا اس کو فروخت کر دیا (غیر قابض کے ہاتھ) اور ابھی تک اس کو تسلیم نہیں کیا یا تسلیم کر دیا تھا۔ لیکن وہ مبیع پھر اس شخص کے پاس کسی اور سبب سے پہنچ گئی ہےعہ (اور اس وجہ سے اس کے قبضہ میں ہے۔ نہ اس بنا پر کہ وہ اس کی ملک ہے

فرمایا (قدوریؒ نے) اور اگر دو مدعیوں میں سے ایک مدعی نے دو گواہ قائم کیے اور دوسرے مدعی نے چار گواہ تو یہ دونوں گواہیاں برابر ہیں۔ اس لیے کہ ہر دو گواہوں کی گواہی (حق کو ثابت کرنے کے لیے) علت تامہ (اور سبب کامل) ہے (اگرچہ پیش کردہ گواہ چار ہوں)

عہ مثلاً بطور عاریتہً یا اجارہ یا اس مالک نے اس کے پاس امانت رکھ دی ہے۔ ۱۲

جیسے کہ علیحدہ علیحدہ دو ہونے کی حالت میں (ہر دو گواہ حق کو ثابت کرنے کے لیئے علت تامہ اور سبب کامل) اور ترجیح دلائل کی کثرت سے نہیں ہوتی بلکہ (اصولی اعتبار سے، ترجیح) دلائل میں قوت کی زیادتی سے ہوتی ہے جیساکہ یہ بات (از روئے اصول) معلوم و معروف ہے۔

اور اگر کوئی مکان کسی شخص کے قبضہ میں ہے۔ جس پر دو شخصوں نے دعوےٰ کیا ایک نے پورے مکان کا دعوےٰ کیا) اور دوسرے نے اس کے نصف کا دعوےٰ کیا اور ان دونوں مدعیوں نے بینہ قائم کر دیا تو پورے مکان کا دعوےٰ کرنے کے واسطے تین چوتھائی حصہ مکان دیا جائے گا اور نصف کے مدعی کو ایک چوتھائی دیا جائے گا۔ امام ابو حنیفہ رحمہ اللہ کے نزدیک منازعت اور باہمی خصومت کے طریقہ کو ملحوظ رکھتے ہوئے (امام صاحب نے یہ قول اختیار فرمایا ہے) اس لیئے کہ نصف مکان کا مدعی باقی نصف حصہ میں دوسرے مدعی سے (جو کہ کل کا مدعی ہے) کوئی خصومت نہیں کر رہا ہے۔ لہٰذا یہ نصف (جس میں مدعی نصف کی کوئی منازعت نہیں ہے (اس لیئے کہ اس کا دعوےٰ تو صرف نصف مکان کا ہے) اس دوسرے مدعی کل کے لیے بلا کسی خصومت کے سالم رہا اب اس کے بعد ان دونوں کی منازعت نصف میں برابر درجہ کی رہ گئی اس وجہ سے اس نصف حصہ کو ان دونوں کے درمیان برابر تقسیم کر دیا جائے گا۔

اور صاحبین نے فرمایا کہ یہ مکان ان دونوں کے درمیان تین ثلث پر تقسیم ہوگا تو صاحبین نے طریقہ عول[1] و مضاربت کا اختیار کیا اس وجہ

---

[1] عول کا طریقہ اصول میراث میں سے ایک اصل ہے جس کی صورت یہ ہے۔ کہ اگر ایک مخرج میں بہت سے فرائض جمع ہو جائیں اس طرح سے کہ مجموع ان کے نیلئے کافی نہ ہو تو فریضہ کو متعدد سہام کی طرف لوٹایا جائے مثلاً ایک عورت کلالہ انتقال کرے اس نے ایک خاوند چھوڑا اور ایک حقیقی بہن اور ایک علاتی بہن تو خاوند کے لیئے نصف ترکہ حق ہے۔ اور حقیقی بہن بھی کلالہ سے نصف کا وارث ہے اور علاتی بہن کے لیئے باقی آئندہ صفحہ پر

سے کل مکان کے مدعی کو اس کے تمام حق میں سے دو حصے دیئے جائیں گے اور نصف کے مدعی کو ایک حصہ کا شریک قرار دیا جائے گا اس طرح سے مکان کو تین برابر حصوں میں ان دونوں کے درمیان تقسیم کر دیا جائے گا (کہ ایک تہائی مدعی نصف کو باقی دو تہائی مدعی کل کو۔)

اور اس مسئلہ کے اور بھی بہت سے نظائر اور اضداد ہیں جن کی گنجائش یہ مختصر (کتاب ہدایہ) نہیں رکھتی ہے۔ اور ان کو کتاب الزیادات میں ہم نے بیان کر دیا ہے۔

فرمایا (قدوریؒ نے) اور اگر مکان دونوں مدعیوں کے قبضہ میں ہو۔ (اور حال یہ کہ ایک کا دعوے پورے مکان کا ہے۔ اور دوسرے کا دعوئے نصف کا ہے اور دونوں نے اپنے دعوئے پر بینہ بھی پیش کر دیا) تو کل مکان کے مدعی کے واسطے نصف حصہ مکان تو سالم (و برقرار) رہے گا خصومت کے فیصلہ کے طور پر اور اس کا نصف حصہ (اس کے پاس سالم رہے گا۔) خصومت کا فیصلہ نہ ہونے کی حیثیت سے کیونکہ یہ شخص جو کل مکان کا مدعی ہے۔ نصف مکان میں غیر قابض ہے۔ (یعنی اس نصف حصہ کے پیش نظر جو قابض کے قبضہ میں ہے) اس وجہ سے اس نصف کا فیصلہ تو اس کے بینہ کی وجہ سے کیا جائے گا۔ اور باقی نصف حصہ جو خود اس کے قبضہ میں ہے اس کا ساتھی اس نصف کا دعوئے نہیں کر رہا ہے کیونکہ اس کا مدعی تو مکان کا صرف نصف حصہ ہے اور یہ نصف حصہ اس قابض کے پاس اسی کے لیئے

بقیہ حاشیہ صـ چھٹا تاکہ دو ثلث کا تکملہ ہو جائے تو ترکہ سات حصوں کیطرف لوٹے گا۔ حالانکہ اصل تقسیم چھ سہام سے تھی۔ مضاربۃ کا طریقہ یہ ہے کہ دونوں مدعیوں کو اس مال معین میں شریک فرض کیا جائے اس طور سے کہ ہر ایک کا حق اس میں شائع ہے اور اس مال کا کوئی جزء ایسا نہیں کہ جس میں قلیل حصہ والا زائد حصہ والے سے مزاحمت نہ کرتا ہو تو جبکہ دونوں مدعی اس طرح دعوی کر رہے ہیں تو ہر ایک کے دعوی کے مطابق اس کا حصہ لگایا گیا تو کل مکان کے مدعی کو دو حصے دیئے جائیں گے اور نصف کے مدعی کو ایک حصہ دیا جائے گا تو اس طریقہ سے ہر ایک اپنے اپنے حصے تین تہائیوں کی تقسیم سے وصول کریگا ۱۲

سالم و برقرار ہے اور اگر کل مکان کے مدعی کا دعوٰے اس نصف حصّہ کی طرف (جو نصف کے مدعی کے قبضہ میں ہے) نہ پھیرا جائے تو وہ قابض اس نصف حصّہ پر قبضہ رکھنے میں ظالم قرار دیا جائے گا (اور حال یہ کہ بغیر کسی سبب صحیح کے کسی مسلمان کو ظالم ٹھیرانا جائز نہیں ہے۔) اور یہ ظاہر ہے کہ دعوٰے کے بغیر کوئی فیصلہ نہیں ہوتا ہے لہٰذا وہ نصف حصّہ جس میں دوسرے مدعی کا دعوٰے ہی نہیں ہے وہ بلا منازعت اور خصومت کے مدعی کل کے قبضہ میں چھوڑا جائے گا۔ (اور وہ نصف جس پر مدعی نصف کا قبضہ تھا وہ بوجہ بینہ اور گواہی کے قائم کو دینے فیصلہ کے طور پر اس کو دیا جائے گا۔ جس پر یہ ثمرہ مرتب ہوگا کہ کل مکان اسی قابض کو دیا جائے گا۔ جس کا دعوٰے کل مکان کا ہے۔

فرمایا (قدوری ؒنے) اور جب کہ دو مدعی خصومت کریں کسی چوپایہ کے بارہ میں اور ہر ایک ان میں سے گواہی قائم کر دے کہ یہ چوپایہ اس کی ملکیت میں اس کے یہاں پیدا ہوا ہے۔ اور دونوں کے گواہ تاریخ بھی بیان کردیں اور چوپایہ کی عمران دو تاریخوں میں ایک تاریخ کی ساتھ موافقت کر رہی ہے تو وہی گواہی قابل ترجیح ہوگی (اور اسی گواہی پر فیصلہ کیا جائے گا۔) کیونکہ ظاہر حال اسی کی شہادت دے رہا ہے (کہ یہ بینہ اولی ہے) لہٰذا اسی کو ترجیح دی جائے گی۔

اور اگر یہ بات مشتبہ ہو جائے تو یہ چوپایہ ان دونوں کے درمیان برابر تقسیم کر دیا جائے گا (اور وہ دونوں مدعی اسی چوپایہ کے ملک ہوں گے) کیونکہ اس اشتباہ کی وجہ سے وقت کی تعیین کا اعتبار تو ساقط ہوگیا۔ تو صورت حال ایسی ہوگئی کہ گویا ان دونوں نے کوئی تاریخ بیان ہی نہیں کی ہے۔ اور اگر چوپایہ کی عمر دونوں گواہیوں میں بیان کردہ تاریخ کے خلاف واقع ہو تو دونوں گواہیاں باطل اور ساقط ہو جائیں گی" چنانچہ اسی طرح حاکم شہیدؒ نے بیان کیا ہے۔ کیونکہ اس صورت میں دونوں فریقوں کا جھوٹ ظاہر ہوگیا ہے۔ تو (جب دونوں گواہیاں ساقط ہوگئیں تو) یہ چوپایہ اسی شخص کے پاس رہنے دیا جائے گا۔ جس کے قبضہ میں ہے۔

فرمایا (امام محمدؒ نے) اور اگر کوئی غلام کسی شخص کے قبضہ میں ہو جس پر دو شخصوں نے گواہی قائم کر دی ایک نے غصب کی (کہ یہ غلام اس کا مملوک ہے اور اس قابض کے پاس یہ غلام غصب کردہ ہے) اور دوسرے مدعی نے امانت کی گواہی قائم کر دی (کہ یہ غلام اس کا مملوک ہے۔ اور اس قابض کے پاس امانت ہے۔) تو یہ غلام دونوں کے درمیان برابر فیصلہ کر دیا جائے گا۔ اور یہ دونوں مدعی اپنے اپنے بینہ کی وجہ سے اس غلام کے مالک ہوں گے) اس لیئے کہ استحقاق اور ثبوت پیش کرنے میں دونوں برابر ہیں۔

متعدد قبضوں کے باعث باہمی نزاع

فرمایا (قدوری ؒ نے) اور اگر دو شخص کسی چوپایہ میں خصومت کریں حال یہ کہ ایک شخص ان میں سے اس پر سوار ہے اور دوسرا شخص اس کا لگام پکڑے ہوئے ہے تو جو سوار ہے وہی اولیٰ ہو گا (ملکیت کا حق ثابت کرنے کے لیئے) اس لئے کہ اس کا تصرف زیادہ ظاہر اور قوی ہے اس بنا پر کہ سواری (بالعموم) ملکیت کے ساتھ مختص ہے اور اسی طرح (سوار شخص ہی مستحق ملک ہو گا) اگر ان میں سے ایک زین پر سوار ہے اور دوسرا اس کا ردیف (اس کے پیچھے بیٹھنے والا) ہے تو زین پر بیٹھنے والا اولیٰ ہو گا۔ بخلاف اس صورت کے دونوں زین پر سوار ہوں تو اسی حالت میں وہ چوپایہ دونوں کے درمیان مشترک ہو گا۔

اور اسی طرح اگر دو شخصوں نے جھگڑا کسی اونٹ پر کیا اور حال یہ کہ ایک شخص کا اس اونٹ پر بوجھ (سامان لدا ہوا) ہے اور دوسرے شخص کا کوزہ (پانی کا برتن) لٹکا ہوا ہے تو وہ شخص جس کا بوجھ لدا ہوا ہے وہ اولیٰ ہو گا۔ کیونکہ وہی (درحقیقت) متصرف ہے۔ اور اسی طرح اگر دو شخص کسی قمیض میں جھگڑا کریں ایک شخص ان میں سے وہ قمیض پہنے ہوئے ہے۔ اور

دوسرا شخص اس کی آستین پکڑے ہوئے ہے۔ تو جو شخص پہنے ہوئے ہے وہی اولیٰ ہوگا۔ کیونکہ از روئے تصرف وہی شخص ان دونوں میں زیادہ ظاہر اور قوی ہے۔ (اس لئے کہ پہننا ایک ایسا تصرف ہے۔ جو ملکیت کے ساتھ مختص ہے)

اور اگر دو شخص جھگڑا کریں کسی فرش میں اور حال یہ کہ ایک اس پر بیٹھا ہوا ہے اور دوسرا اس کو پکڑے ہوئے ہے تو یہ فرش دونوں کے درمیان مشترک ہوگا اور ان دونوں کے درمیان مشترک ہونے کا مفہوم یہ ہے کہ خصومت کے فیصلہ کے طور پر نہیں (بلکہ بدستور ظاہر حال کے پیش نظر ان دونوں کے قبضہ میں رہنے دیا جائے گا) اس لیئے کہ فرش پر کسی شخص کا بیٹھنا (عرفاً اور شرعاً) قبضہ نہیں ہے۔ (جس طرح کہ فرش کو پکڑے ہوئے ہونا اس پر قبضہ نہیں ہوتا ہے لہذا یہ دونوں استحقاق اور تصرف برابر ہو گئے۔ (یہ سب تفصیل اس صورت میں ہے جبکہ کسی ایک کے پاس بینہ موجود نہ ہو۔)

فرمایا (امام محمد رحمہ اللہ نے) اور اگر کوئی کپڑا کسی شخص کے ہاتھ میں ہو اور حال یہ کہ اس کا ایک کنارا دوسرے شخص کے ہاتھ میں ہے۔ تو یہ کپڑا دونوں کے درمیان نصف نصف مشترک ہوگا۔ کیونکہ جس شخص کے ہاتھ (اور گرفت) میں زائد حصہ ہے وہ بھی حجت اور بینہ کی جنس میں سے ہے جس طرح کہ اس کا ایک کنارا گرفت میں ہونا قبضہ کی دلیل ہے اس بنار پر (ظاہری قبضہ کی حیثیت سے دونوں برابر ہوئے اور) یہ زائد گرفت[1] استحقاق کی زیادتی کو ثابت کرنے والی چیز نہ ہوگی۔

فرمایا اور اگر کوئی بچہ کسی شخص کے قبضہ میں ہے۔ اور وہ بچہ ایسا ہے۔ کہ اپنا حال بیان کر سکتا ہے۔ تو اس نے یہ کہا کہ میں آزاد ہوں تو اسی بچہ کا قول معتبر ہوگا۔ کیونکہ وہ بچہ (اس وجہ سے کہ باشعور ہے) اپنے قبضہ اور

---

[1] جیسے کہ دو گواہ اور چار گواہ دونوں جنس حجت ہیں۔ تو کسی ایک جانب چار گواہ ہونے سے اس فریق کا استحقاق دو گواہ والے پر زائد ثابت نہ ہوگا۔ ۱۲ منہ

تصرف میں ہے اور اگر اس نے یہ کہا کہ میں فلاں شخص کا غلام ہوں (قابض کے علاوہ کسی دوسرے کا نام ذکر کیا) تو یہ بچہ غلام ہوگا اس شخص کا جس کے قبضہ میں ہے۔ کیونکہ اس نے اپنی غلامی کا اقرار کر کے یہ تو اعتراف کر لیا کہ خود اس کو اپنی ذات پر کوئی قبضہ (اور ولایت) نہیں ہے (اور جس کا نام لے رہا ہے اس کی ملکیت کا کوئی ثبوت موجود نہیں ہے۔ اور صورت حال یہ ہے کہ اس قابض شخص کا قبضہ مشاہد اور موجود ہے لہٰذا قبضہ کی دلالت سے اسی قابض کی ملکیت کا فیصلہ کیا جائے گا۔)

اور اگر وہ بچہ ایسا ہے کہ اپنے حال کو بیان نہیں کر سکتا تو وہ اسی کا غلام ہوگا جس کے قبضہ میں ہے کیونکہ ایسے ناسمجھ بچے کو اپنی ذات پر کسی قسم کا قبضہ اور حق حاصل نہیں ہے جبکہ وہ اپنا حال کچھ نہیں بتا سکتا (اور بولنے کی بھی قدرت نہیں) تو وہ سامان کے درجہ میں ہوگا برخلاف اس صورت کے کہ وہ اپنا حال بتا سکتا ہو (تو ایسی صورت میں اس کا یہ کہنا کہ میں آزاد ہوں اس کے حق میں آزادی ثابت کرنے کا موجب تھا)

پھر اگر (اس صورت میں کہ ناسمجھ ہونے کی وجہ سے اس کے حق میں رقیت اور غلامی کو ثابت کر دیا گیا) وہ بڑا ہو جائے۔ اور حریت کا دعویٰ کرے تو اس کا یہ قول قابل اعتبار نہ ہوگا کیونکہ بچپن میں اس ...... پر مملوکیت پہ طاری ہو چکی ہے (اور شرعی اصول سے کوئی امر اس کو زائل کرنے والا نہیں پایا گیا۔ اس وجہ سے وہ مملوکیت اور غلامی باقی رہے گی۔)

فرمایا (قدوری نے) اور اگر کوئی دیوار ایسی ہے۔ کہ اس دیوار پر کسی شخص کی کڑیاں رکھی ہیں یا وہ دیوار اس کی عمارت کے ساتھ متصل ہے۔ اور دوسرے شخص کے اس دیوار پر تختے ہیں تو یہ دیوار اسی شخص کی ہے۔ جس کی اس پر کڑیاں اور شہتیر رکھے ہوئے ہیں یا وہ اس کی عمارت سے متصل ہے۔ اور تختے (وغیرہ) کوئی چیز نہیں کہ کسی دیوار سے ان کے لگے ہوئے ہونے سے تختے والے کے لیے ملکیت کی دلالت نہ ہوگی) کیونکہ وہ شخص جس کی کڑیاں (دیوار پر ہیں) وہ استعمال اور تصرف والا ہے اور دوسرا شخص

جس کے تختے دیوار کے ساتھ لگے ہوئے ہیں محض ایک تعلق رکھنے والا ہے۔
تو یہ صورت ایسی ہی ہو گئی جس طرح کہ دو شخصوں کا ایک چوپایہ میں تنازع ہو ایک کا اس پر بوجھ لدا ہوا ہے اور دوسرے شخص کا اس کے ساتھ کوزہ لٹکا ہوا ہے۔ (اور اس چوپایہ پر حق اس شخص کا سمجھا جائے گا جس کا بوجھ لدا ہوا ہے) اور اتصال سے مراد اس شخص کی دیوار کی اینٹوں کا اس متنازع فیہ دیوار میں چنا ہوا ہونا اور متنازع فیہ دیوار کی اینٹوں کی اس عمارت میں متداخل ہونا ہے۔ اور اسی کو اتصالِ تربیع کہا جاتا ہے۔ اور ایسا اتصال اور اینٹوں کی ایک دوسرے میں پیوستگی ظاہری شہادت ہے۔ اس دیوار والے کے لیئے کیونکہ اس کی عمارت کا کچھ حصہ اس دیوار پر واقع ہوا ہے۔ اور ماتنؒ کا قول "المراد بہ لیس بشئ" کہ تختوں وغیرہ کا دیوار کے ساتھ لگا ہوا ہونا کوئی چیز نہیں ہے دلالت کرتا ہے کہ تختوں کے معلق ہونے کا قطعاً کوئی اعتبار نہیں کیا جائے گا (حقِ ملکیت ثابت کرنے کے مسئلہ میں) اور اسی طرح حکم بوریوں کا ہے (اگر کسی دیوار کے ساتھ کسی کے بوریئے وابستہ ہوں جس دیوار میں منازعت و خصومت ہے) اس لیئے کہ دیوار تختوں یا بوریئے کے لیئے نہیں بنائی جاتی ہے۔ قطعاً۔ حتیٰ کہ اگر دو شخصوں نے کسی دیوار میں خصومت کی اور ایک شخص کے اس دیوار میں تختے معلق ہیں اور دوسرے شخص کی اس دیوار پر کوئی بھی چیز نہ ہو تو تب بھی یہ متنازع فیہ دیوار دونوں کے درمیان مشترک ہو گی۔ (اگر تختوں کا معلق ہونا ملکیت کے لیئے گواہی ہوتا تو ایسی دیوار کا فیصلہ اس شخص کے حق میں ہوتا جس کے تختے اس کے ساتھ معلق ہیں)

اور اگر دونوں مدعیوں میں سے ہر ایک کی اس متنازع فیہ دیوار پر تین تین کڑیاں ہوں تو یہ دیوار ان دونوں کے درمیان مشترک ہو گی۔ اس وجہ سے کہ یہ دونوں (حقِ تصرف میں) برابر ہیں۔ اور تین عدد کے بعد کڑیوں کے زائد ہونے کا کوئی اعتبار نہیں ہے۔

اور اگر ان میں سے کسی ایک کی کڑیاں تین سے کم ہوں تو یہ دیوار (مجموعی طور پر) تین کڑیوں والے کی ہو گی اور دوسرے مدعی کے لئے صرف اس کی کڑی کی جگہ جیسا کہ (مبسوط کی) کتاب الاقرار کی) ایک روایت میں مذکور ہے۔

اور ایک روایت میں (جو کتاب الدعونے میں ذکر کی گئی) یہ ہے کہ ان دونوں میں سے ہر ایک مدعی کے لیئے اس قدر حصّہ ہوگا۔ اس متنازع فیہ دیوار سے جو اس کی کڑی کے نیچے ہے۔ پھر ایک اور روایت میں یہ بھی بیان کیا گیا کہ جو جگہ ایک شہتیر سے دوسرے شہتیر کے درمیان ہے۔ وہ ان دونوں میں مشترک ہوگی۔ اور بیان کیا گیا کہ (نہیں بلکہ ہر ایک کو اس کی لکڑیوں کے بقدر حصّہ دیا جائے گا۔ (اور یہ استحسان پر مبنی ہے) قیاس کا تقاضہ یہ ہے۔ کہ یہ دیوار (ایسی صورت میں جس کی یہ تفصیل ذکر کی گئی ہے) دونوں کے درمیان نصف نصف مشترک ہو۔ اس لئے کہ جزیہ حجت ہے۔ اس کی کثرت کا کوئی لحاظ و اعتبار نہیں ہوتا (البتہ قوت دلیل کا لحاظ ہوتا ہے)

دوسری روایت کی وجہ یہ ہے۔ کہ دیوار کا ہر ایک استعمال میں آنا بقدر اس کی کڑیوں کے ہوتا ہے۔ (لہذا جو مقدار اس کی کڑیوں کے ماتحت ہے اسی کا وہ مستحق ہوگا۔) اور پہلی روایت کی وجہ یہ ہے کہ دیوار تو بہت سی کڑیوں کے لیئے بنائی جاتی ہے نہ کہ ایک دو کے واسطے تو ظاہری حالت اسی کے حق میں گواہی دے گی۔ جس کی کڑیاں زائد ہیں۔ مگر (بہر کیف) ایک دو کڑی والے کے واسطے بھی اپنی کڑیوں کے رکھنے کا حق باقی رہے گا (کیونکہ ظاہر حال جس کی وجہ سے زائد کڑیوں والے کے حق میں فیصلہ کیا گیا)، ایسی حجت قطعیہ نہیں ہے کہ اس شے من کل الوجوہ مالکانہ حقوق اور تصرف کا مستحق ہو جائے

اور اگر (اس متنازع فیہ دیوار میں) ایک شخص کی کڑیاں لگی ہوئی ہوں اور دوسرے کے لیئے (اس کی عمارت سے) اتصال ہو تو وہی شخص اولے ہوگا جس کی کڑیاں اس پر قائم ہیں اور یہ بھی منقول ہے کہ دوسرا (یعنی جس کی عمارت سے اتصال ہے) اولی ہوگا۔ پہلی روایت کی وجہ یہ ہے کہ کڑیوں والے شخص کا تصرف (ثابت ہے) اور وہ مدعی جس کی عمارت سے اتصال ہے وہ صرف صاحب قبضہ ہے۔ اور تصرف (بہ نسبت قبضہ کے) زائد قوی ہوتا ہے۔ اور دوسری روایت کی وجہ یہ ہے کہ اتصال (تربیع) کی وجہ سے دونوں دیواریں ایک

ہی عمارت کی طرح ہو جاتی ہیں۔ اور ایسی عمارت کے بعض اجزاء کا اس کے حق میں فیصلہ کرنے کے مقتضیات و لوازم میں سے یہ ہے۔ کہ کل ہی کا اس کے حق میں فیصلہ کیا جائے۔ پھر (اس روایت ثانیہ کے پیش نظر) دوسرے شخص کو اپنی کڑیاں رکھنے کا حق باقی رہے گا اسی دلیل کے باعث جو ہم نے بیان کی (کہ ظاہری قبضہ ایسی حجت اور دلیل نہیں کہ اس کے ذریعہ اس طرح کا حق من کل الوجوہ حاصل ہو کہ دوسرے کو کڑیاں رکھنے کا بھی حق نہ رہے اور یہ روایت امام طحاوی رح کی تخریج کردہ ہے۔ اور فقیہ جرجانی رح نے اس کی تصحیح کی ہے۔

فرمایا (امام محمد رح نے) اور اگر کوئی مکان ایسا ہے۔ کہ اس کے دس کمرے ایک شخص کے قبضہ میں ہیں اور دوسرے شخص کے قبضہ میں صرف ایک کمرہ ہے۔ تو صحن (یا وہ میدان جو اس عمارت کے ساتھ ملحق ہے) ان دونوں کے درمیان برابر مشترک ہو گا۔ اس لئے کہ یہ دونوں اس احاطہ کے استعمال میں برابر کے حق دار ہیں۔ اور وہ اس احاطہ میں سے آمد و رفت کا حق دار ہے۔ (جس میں زائد کمروں کا مالک کم والے سے ممتاز نہیں ہے۔)

فرمایا (امام محمد رحمہ اللہ نے) اور اگر دعوے کیا دو شخصوں نے کسی زمین پر مراد یہ ہے کہ ہر ایک یہ دعوئے کرتا ہے وہ زمین اس کے قبضہ میں ہے۔ تو کسی کے قبضہ میں ہونے کا فیصلہ نہیں کیا جائے گا۔ تاوقتیکہ وہ دونوں مدعی بینہ کے ذریعہ یہ ثابت نہ کر دیں کہ وہ زمین ان کے قبضہ میں ہے۔ کیونکہ زمین پر قبضہ کا مشاہدہ نہیں ہو سکتا ہے اس وجہ سے کہ زمین کا عدالت میں حاضر کرنا۔ ناممکن ہے۔ اور جو چیز قاضی کے علم سے غائب ہو اس کو ثابت کرنے والی چیز صرف بینہ ہی ہے۔ (لہٰذا قبضہ کے ثابت کرنے کے واسطے بینہ ضروری ہے۔)

اور اگر ان میں سے کسی ایک نے بینہ قائم کر دیا تو اس زمین کو اسی کے قبضہ میں چھوڑ دیا جائے گا حجت و ثبوت قائم ہو جانے کی وجہ سے اس لئے کہ قبضہ (بھی بالخصوص زمین کے معاملہ میں) ایک حق مقصود ہے۔ اور اگر دونوں نے بینہ قائم کر دیا۔ تو دونوں کے قبضہ میں اس کو رہنے دیا جائے

گا اسی دلیل کے پیش نظر جو ہم نے بیان کی۔

غرض یہ کہ بغیر بینہ کے لیئے اس میں کسی کا حق نہیں ثابت کیا جائے گا۔ دنہ باعتبار قبضہ اور نہ با عتبار تصرف!

اور اگر دونوں میں سے کسی ایک نے اس زمین میں اینٹیں تیار کیں یا اس میں کوئی عمارت بنالی یا اس میں کوئی کنواں کھودا تو وہ اسی کے قبضہ میں رہنے دی جائے گی۔ اس لیئے کہ اس شخص کی طرف سے اس میں تصرف اور استعمال پایا جا رہا ہے۔ (جو ظاہری دلیل ہے اس کے استحقاق کی جیسے کہ چوپایہ پر سواری ظاہر حال سے اس کی سوار کی ملکیت کی علامت و دلیل ہے۔)

دعوائے نسب

فرمایا (قدوریؒ نے) اور جب کہ فروخت کیا کسی شخص نے اپنی باندی کو پھر اس نے بچہ جنا۔ جس پر بائع نے اپنے نسب کا دعوٰی کیا۔ تو اگر اس باندی نے فروخت کرنے کے دن سے چھ ماہ سے کم میں بچہ جنا ہے۔ تو (وہ ثابت النسب ہو گا۔ اور بائع کے لیئے بیٹا قرار دیا جائے گا۔ اور اس بچہ کی ماں بائع کے واسطے اُمِ ولد ہو گی۔ اور قیاس ظاہر کی رو سے "جو کہ امام زفرؒ اور امام شافعیؒ کا قول ہے" یہ حکم ہے۔ کہ بائع کا یہ دعوئے نسب باطل ہے۔ کیونکہ بائع کا بیع پر اقدام کرنا اس بات کا اعتراف ہے۔ کہ یہ بچہ (اس کا بیٹا نہیں بلکہ) اس کا غلام ہے تو اس کے بعد نسب کا دعوئے کرنے میں وہ مناقض ہو جائے گا۔ (اپنے سابق اقدام کے۔) اور تناقض کا پایا جانا دعوئے کو باطل کرتا ہے۔ لہذا اس کا یہ دعوائے نسب بھی باطل ہو جائے گا) اور حال یہ کہ نسب بغیر دعوئے کے ثابت نہیں ہوتا ہے (مشائخ حنفیہ اس قیاس ظاہر پر عمل کرنے کے بجائے استحسان پر عمل کرتے ہیں)

اور قیاس استحسان کی وجہ یہ ہے۔ کہ علوق نطفہ (اور استقرار حمل) کا بائع کی ملک کے ساتھ اتصال اس بات کی ظاہری دلیل ہے۔ کہ یہ حمل بائع ہی سے ہے اس لیئے کہ (مسلمان کی شان سے) یہی چیز ظاہر ہے کہ یہ (صورت) زنا نہیں ہے اور نسب کا مبنیٰ ایک پوشیدہ امر پر ہے (اور وہ علوق نطفہ اور استقرار حمل ہے۔) اس وجہ سے یہ تناقض (جو اقدام بیع اور دعوائے نسب میں پایا گیا) درگزر کیا جائے گا۔ اور جبکہ نسب کا دعوےٰ صحیح ہوًا تو اس کی نسبت علوق نطفہ کے وقت سے کی جائے گی۔ جس سے یہ بات ظاہر ہو گی کہ بائع نے اپنی امّ ولد کی بیع کی ہے۔ لہٰذا یہ بیع فسخ ہو گی۔ کیونکہ ام ولد کی بیع جائز نہیں ہے۔ (اور شرعاً اس کو بیع باطل کہا جاتا ہے) اور (مشتری کا دیا ہوا) ثمن واپس کیا جائے گا۔ اس لیے کہ بائع نے اس ثمن پر بغیر کسی حق (شرعی) کے قبضہ کیا ہے۔

اور اگر اس بچہ کے نسب کا دعوےٰ مشتری نے کر دیا (جب کہ یہ بیع کے وقت سے چھ ماہ سے کم میں پیدا ہوا ہے) بائع کے دعوے کے ساتھ یا اس کے دعوے کے بعد تو (دونوں حالتوں میں) بائع کا دعوےٰ اولیٰ ہو گا۔ کیونکہ بائع کا دعوےٰ سابق ہے۔ اس وجہ سے کہ اس کے دعویٰ کی نسبت علوق نطفہ کے وقت کی جانب ہے۔ اور بائع کا یہ دعوےٰ اس باندی کے ام ولد بنانے کے لیئے دعوےٰ ہو گا۔

اور اگر اس باندی نے بچہ دو سال سے زائد میں جنا ہے بیع کے وقت سے تو بائع کا دعوےٰ صحیح نہ ہو گا۔ اس لیئے کہ علوق نطفہ کا اتصال یقیناً اس کی ملکیت میں نہیں پایا گیا ہے اور ملکیت کے زمانہ میں) علوق نطفہ اور استقرار حمل حجت و گواہی ہے (ظاہری طور پر ثبوت نسب کے لیئے) مگر یہ کہ مشتری بائع کی (اس بارہ میں) تصدیق کر دے تو بائع سے اس بچہ کا نسب ثابت ہو جائے گا۔ اور یہ صورت استیلاد (یعنی بچہ کی ولادت) محمول کی جائے گی۔ نکاح پر اور بیع باطل نہ ہو گی۔ اس لیئے کہ (دو سال کی مدت سے زائد میں پیدا ہونے کی وجہ سے ہم

کو یقین ہو گیا کہ یہ علوق اس کی ملکیت میں نہیں ہوا ہے۔ اس لیئے نہ تو اس بچہ میں حقیقت حریت وآزادی کی متحقق ہو گی۔ اور نہ اس کا حق (یعنی ثمرہ ونتیجہ اس کی والدہ میں ام ولد ہونے کی صورت میں) ظاہر ہو گا۔ تو جب یہ باندی ام ولد نہ ہوئی اور یہ دعوے (گویا) آزاد کرنے کا دعوے ہے۔ اور حال یہ کہ مالک کے علاوہ کوئی اور شخص آزاد کرنے کا اہل نہیں ہے (جیسا کہ ظاہر ہے۔ لہٰذا نسب تو اس کے دعوے سے ثابت ہو جائے گا۔ اس کے علوق کو نکاح کی صورت پر محمول کرتے ہوئے۔ تاکہ مسلمان شخص کے حق میں زنا کی نسبت نہ کی جا سکے۔ اور یہ بچہ مشتری کا غلام ہو گا۔ جس کے بعد بائع اس کی قیمت ادا کرے گا۔ تاکہ وہ آزاد ہو سکے)

اور اگر اس جاریہ نے بچہ جنا ہے۔ بیع کے وقت سے چھ ماہ سے زائد اور دو سال سے کم میں تو اس صورت میں بائع کا دعوے نسب قبول نہیں کیا جائے گا۔ مگر یہ کہ مشتری اس بارہ میں بائع کی تصدیق کر لے۔ کیونکہ احتمال ہے۔ کہ علوق نطفہ بائع کی ملکیت میں نہ ہو۔ لہٰذا کوئی حجت ودلیل نہ پائی گئی (اس امر کو ثابت کرنے کے واسطے) اس وجہ سے ضروری ہو گا کہ مشتری بائع کی تصدیق کرے۔ تو جب مشتری نے بائع کی تصدیق کر دی تو نسب ثابت ہو جائے گا اور بیع باطل ہو جائے گی۔ اور لڑکا حر ہو گا۔ اور ماں بائع کے لیئے ام ولد ہو گی۔ جس طرح سے کہ پہلے مسئلہ میں بیان کیا گیا۔ کیونکہ بائع ومشتری اس معاملہ میں ایک دوسرے کی تصدیق کر چکے ہیں اور علوق نطفہ کا بائع کی ملک میں احتمال ہے۔

فرمایا (قدوری رح نے) اور اگر بچہ مر گیا پھر بائع نے دعویٰ کیا اس کے نسب کے ثبوت کا اور حال یہ ہے۔ کہ اس باندی نے یہ بچہ وقت بیع سے چھ ماہ سے کم میں جنا تھا تو ماں کے حق میں ام ولد ہونا ثابت نہ ہو گا۔ کیونکہ باندی کا ام ولد ثابت ہونا[1] بچہ کے تابع ہے اور حال یہ ہے

---

[1] یعنی ثبوت نسب کی تبعیت میں ماں کا ام ولد ہونا ثابت ہوتا ہے۔ ۱۲

کہ بچہ کے مرجانے کے بعد نسب ثابت نہیں ہوتا ہے۔ کیونکہ اب نسب کو ثابت کرنے کی کوئی حاجت باقی نہیں رہی ہے۔ (اور نہ ہی اس کا محل باقی رہا ہے۔) لہذا اس باندی پر ام ولد ہونے کا ثمرہ بھی مرتب نہ ہو گا۔

اور اگر ماں مرگئی پھر بائع نے نسب کا دعوے کیا اور حال یہ ہے۔ کہ اس باندی نے یہ بچہ وقت بیع سے چھ ماہ سے کم میں جنا تھا، تو بچہ میں نسب ثابت ہو جائے گا اور بائع (اس کو (مشتری سے) لے لے گا۔ کیونکہ نسب میں اصل بچہ ہی ہوتا ہے (نہ کہ وہ باندی جس سے وہ پیدا ہوا۔ لہذا تابع کا موجود نہ ہونا اس کے واسطے کسی درجہ میں مضر نہ ہو گا۔ اور (اس معاملہ میں) بچہ اصل اس وجہ سے ہے کہ اس باندی کی نسبت اسی کی طرف ہوتی ہے۔ چنانچہ کہا جاتا ہے 'ام ولد'، اور یہ ماں اسی بچہ کی بدولت حریت کا استفادہ کرتی ہے۔ جیسا کہ نبی کریم صلی اللہ علیہ وسلم کا فرمان ہے[۱] "اَعتَقَھَا وَلَدُھَا" کہ اس جاریہ کو اس کے بچہ نے آزاد کیا ہے۔ تو ماں کے واسطے حق حریت (اور اس کا ثمرہ) ثابت ہے اور خود اس بچہ کے حقیقت پر مرتب ہونے والے ہیں) لہذا ادنے اعلے کے تابع ہو گا۔ (نہ کہ اس کا عکس تو اس بنا پر ماں کے مرجانے کی وجہ سے بچہ کو اس کے تابع کرتے ہوئے ثبوت نسب کے مسئلہ کو باطل نہیں قرار دیا جائے گا۔)

اور بائع کے ذمہ یہ ہو گا کہ) وہ پورا ثمن (مشتری کو) واپس کر دے امام ابو حنیفہؒ کے قول کے اعتبار سے اور صاحبینؒ فرماتے ہیں کہ ثمن میں سے بچہ کا حصہ واپس کرے گا اور ماں کا حصہ ثمن واپس نہیں لوٹائے گا (امام ابو حنیفہؒ کے قول کی دلیل یہ ہے، کیونکہ (اس صورت میں کہ بائع نے ماں کے مرنے کے بعد بچہ کے لیئے نسب کا دعویٰ کیا اور وہ ثابت ہو گیا ہے) یہ بات

---

[۱] اس مضمون کو ابن ابی شیبہ نے قدرے فرق کے ساتھ اپنے مصنف میں تخریج کیا ہے۔ ۱۲ منہ

ظاہر ہو گئی ہے بائع نے اپنی ام ولد کو فروخت کیا ہے اور ام ولد کی مالیت شریعت کی نظر میں) قابل قیمت نہیں ہے امام ابو حنیفہؒ کے نزدیک نہ عقد بیع میں اور نہ غصب میں اس وجہ سے (اس باندی کے مشتری کے قبضہ میں مر جانے کے باعث وہ) مشتری ام ولد کا ضامن نہ ہوگا (جس کا نتیجہ یہ ہوگا۔ کہ وہ اپنا کل ثمن واپس لینے کا مستحق ہوگا۔) اور صاحبینؒ کے نزدیک ام ولد متقوم ہے (یعنی اس کی قیمت کا تعیین اور لحاظ کیا جا سکتا ہے) اس وجہ سے مشتری اس کا ضامن ہوگا (کہ جس قدر ثمن باندی اور بچہ کے مقابلہ میں فرض کیا گیا اس میں سے اُس مقدار کا جو باندی کا ثمن قرار دیا جا سکے مشتری ضامن ہوگا۔ اس بناء پر کہ وہ مشتری کے قبضہ میں رہتے ہوئے ضائع اور ہلاک ہو گئی ہے۔)

صاحب ہدایہ رحمہ اللہ فرماتے ہیں اور جامع صغیر میں یہ مذکور ہے" اور جبکہ باندی حاملہ ہوئی کسی شخص کی ملک میں پھر اس کے مالک نے اس کو فروخت کر دیا۔ جس کے بعد اس باندی سے مشتری کے قبضہ میں بچہ جنا تو بائع نے بچہ کے لئے ثبوت نسب کا دعوٰے کر دیا اور حال یہ ہے کہ مشتری (بچہ کی) ماں کو آزاد کر چکا ہے۔ تو (بائع کے دعوائے نسب کی وجہ سے) وہ بچہ بائع کا لڑکا ثابت ہوگا۔ اور بائع مشتری کو اس بچہ کے بقدر ثمن کا حصہ واپس کر دے (باندی اور بچہ دونوں کی قیمت کے درمیان فرق کا اندازہ کرنے کے بعد وہ مقدار جو بچہ کی قیمت فرض کی جائے بائع واپس کر دے۔) اور اگر مشتری نے بچہ کو آزاد کر دیا ہے۔ (اور اس کے بعد بائع نے نسب کا دعوٰے کیا) تو بائع کا دعوٰے باطل ہوگا۔ ان دونوں صورتوں (یعنی نسب کا دعوٰے بعد اس کے کہ مشتری نے ماں کو آزاد کر دیا۔ اور یہ دعوٰے بعد اس کے کہ بچہ کو آزاد کر دیا ہو) میں وجہ فرق یہ ہے۔ کہ اس مسئلہ (ثبوت نسب کے دعوٰے اور باندی کے ام ولد ہونے کے معاملہ میں اصل بچہ ہے۔ اور ماں اس کے تابع ہے۔ جیسا کہ بیان کیا گیا۔ تو پہلی صورت میں (کہ مشتری نے ماں کو آزاد کر دیا ہے۔)

دعوائے نسب اور استیلاء میں جو مانع " اور وہ آزاد ہونا ہے " پیش آیا ہے وہ تابع میں پیش آیا اور وہ ماں ہے (کہ اس کو آزاد کر دیا گیا ہے) تو تابع میں اس مانع کے پیش آ جانے کی وجہ سے اصل میں ثبوت نسب ممتنع نہ ہوگا۔ اور وہ اس باندی کا لڑکا ہے (یعنی تابع میں جو مانع پیش آیا ہے وہ اصل میں موثر نہ ہوگا اس دعوائے نسب کو لغو اور باطل کرنے کی صورت میں۔ لہٰذا یہ بچہ بائع سے ثابت النسب ہوگا اور بچہ میں ثبوت نسب اور آزادی کی ضرورت اور لوازم میں سے ماں کے حق میں ام ولد۔ اور آزادی کا ثبوت نہیں ہے (کہ بچہ کی آزادی ثابت ہو جانے سے ماں بھی ام ولد ہو کر آزاد ہو) جیسے۔ کہ اس شخص کے بچہ میں جس کو دھوکہ دیا گیا ہو (کسی شخص کی طرف سے وہ اپنی مملوکہ باندی سے اس کا نکاح کر رہا ہے۔ اور حالانکہ وہ غیر کی مملوک ثابت ہوئی) کہ وہ بچہ آزاد ہے اور حال یہ کہ اس کی ماں باندی رہتی ہے اپنے مولیٰ کے لیئے اور جیسے کہ اس باندی میں جس سے بذریعہ نکاح اولاد ہوئی ہو (کہ ناکح سے اولاد کا نسب ثابت ہوگا۔ لیکن وہ باندی منکوحہ اُم ولد نہ ہوگی۔ تو غرض یہ کہ یہ ضروری نہیں کہ بچہ کی حریت سے ماں بھی آزاد ہو اور اسی طرح بچہ کے ثبوت نسب سے یہ لازم نہیں ہے ماں ام ولد ہو جائے بلکہ یہ بھی ممکن ہے کہ ماں اپنی جگہ مملوکہ اور باندی رہتی ہے۔ اور بچہ آزاد بھی ہو جاتا ہے۔ اور ثابت النسب بھی ہو جاتا ہے)

اور دوسری صورت میں (کہ بچہ کو آزاد کر دیا ہو) دعوائے نسب کے ثبوت کے لیئے مانع اصل (یعنی بچہ) کے ساتھ قائم ہے۔ اس وجہ سے اس دعوے کا ثبوت اصل میں اور فرع دونوں میں ناممکن ہو جائے گا (لہٰذا جب بچہ یعنی اصل ہی ثابت النسب نہ ہوا تو ماں جو کہ تابع اور فرع ہے اس پر اس حریت کے آثار و نتائج کس طرح مرتب کرتے ہوئے اس کے حق میں آزادی یا ام ولد ہونا ثابت کیا جائے گا۔ پھر یہ (بات بھی قابل وضاحت ہے) کہ آزاد کرنا ثبوت نسب کو صرف اس وجہ سے مانع ہے کہ اعتاق اس بات کا احتمال نہیں رکھتا ہے۔ کہ اس کو نقض کر دیا جائے

(یعنی توڑ دیا جائے) جیسا کہ استحقاق نسب اور ام ولد بنانے کا حق ٹوٹنے کا احتمال نہیں رکھتا ہے تو اس وجہ سے مشتری کا اعتاق اور استحقاق نسب یا ام ولد بنانے کا حق برابر ہوا اس حیثیت سے (کہ ان میں ہر ایک ایسی قطعی چیز ہے کہ اس میں نقض کا امکان نہیں)

پھر یہ کہ جو چیز یہاں مشتری کی طرف سے ثابت ہے۔ وہ حقیقتِ اعتاق ہے اور جو چیز بائع کے لیئے ثابت ہے۔ وہ ماں میں حق حریت اور بچہ میں بائع کو نسب کے دعویٰ کا حق ہے اور حق حقیقت کے مقابلہ میں معارض نہیں ہوا کرتا ہے۔ (اس لیئے کہ حقیقت حق سے زائد قوی ہے اور ضعیف قوی کے ساتھ معارضہ نہیں کر سکتا۔ جس کا نتیجہ یہ نکلا کہ بالکل وہ آزادی جو مشتری کے تصرف سے ثابت ہے۔ وہ بہ نسبت حق آزادی" یعنی ماں کے آزاد یا ام ولد ہونے" کے زائد قوی ہے۔ اس وجہ سے مشتری کا یہ تصرف باقی اور قائم رہے گا۔ اگرچہ اس صورت پر دیگر حقوق مثلاً ماں کی آزادی یا اس کا ام ولد ہونا مرتب نہ ہو)

اور مدبّر بنانا (بھی از روئے حکم بمنزلہ آزاد کرنے کے ہے۔ کیونکہ یہ بھی ٹوٹنے کا احتمال نہیں رکھتا ہے اور حال یہ ہے کہ اس فعل یعنی مدبّر بنانے پہ حریت کے کچھ آثار ثابت ہو جاتے ہیں (مثلاً بیع و شراء کی ممانعت) اور امام محمدؒ کا پہلی صورت میں (یعنی جبکہ مشتری ماں کو آزاد کر دے) یہ فرمانا "کہ بچہ کے بمقدار حصہ ثمن واپس کیا جائے" صاحبینؒ کا قول ہے۔ اور امام صاحب کے نزدیک (یہ حکم ہے کہ) پورا ثمن واپس کرنا ضروری ہوگا۔ اور یہی قول صحیح ہے۔ جیسا کہ ہم نے ماں کے مرنے کی صورت میں بیان کیا۔

فرمایا (امام محمد رحمہ اللہ نے) اور اگر کسی شخص نے کوئی غلام فروخت کیا ایسا کہ جو اس کے یہاں ہی پیدا ہوا تھا۔ اور (اس بیع کے بعد) مشتری نے کسی دوسرے شخص کے ہاتھ اس کو فروخت کر دیا (پھر اس کے بعد) بائع اول نے اس کے نسب کا دعویٰ کیا تو یہ غلام اس کا لڑکا ہو گا۔ اور بیع باطل ہو جائے گی۔

کیونکہ بیع نقض کا احتمال رکھتی ہے[1]۔ اور بائع کو دعوائے نسب کا جو حق ہے۔ اس میں ٹوٹنے کا احتمال نہیں ہے۔ لہٰذا اس حق دعوائے نسب کی وجہ سے بیع کو توڑ دیا جائے گا۔ (جس میں احتمال ٹوٹنے کا موجود ہے) اور اسی طرح (حکم نقض بیع کا ہوگا) اگر مشتری نے اس (خرید کردہ) لڑکے سے عقد کتابت کر لیا یا اس کو رہن رکھ دیا یا کرایہ و مزدوری پہ دیدیا۔ یا اس کی ماں کو مکاتبہ بنا لیا یا اس کو رہن رکھ دیا یا اس کا کسی سے نکاح کر دیا۔ پھر اصل بائع نے نسب کا دعوے کیا تو بیع کو باطل قرار دیتے ہوئے ان تمام تصرفات کو توڑ دیا جائے گا۔) کیونکہ یہ سب تصرفات قابل نقض ہیں۔ لہٰذا ان سب کو باطل کر دیا جائے گا۔ اور بائع کا دعوائے نسب صحیح ہوگا بخلاف (مشتری کے) آزاد کر دینے یا مُدبر بنانے کے (کہ یہ تصرفات قابلِ نقض نہیں ہیں) جیسا کہ بیان ہو چکا ہے اور برخلاف اس صورت کے جبکہ پہلے مشتری نے اس بچہ کے لیئے ثبوت نسب کا دعوے کیا ہو اور پھر بائع نے دعوے کیا تو ایسی صورت میں بائع سے اس کا نسب نہیں ثابت کیا جائے گا اس لیئے کہ جو نسب مشتری سے (اس کے دعوے پر ثابت ہوا ہے۔ وہ بھی قابل نقض نہیں ہے۔ (اس وجہ سے اس کو نہیں توڑا جائے گا) تو مشتری کی طرف سے نسب کا دعوے اس کے آزاد کر دینے کی طرح ہو جائے گا (کہ اس کو بائع کے حق پر ترجیح دی جاتی ہے۔ علیٰ ہذا القیاس اس کو بھی بائع کے حق پر ترجیح ہو گی۔)

فرمایا (قدوری ؒ نے) اور اگر کسی شخص نے دعویٰ کیا تو آمین (یعنی دو جڑواں بچوں میں سے ایک کا نسب کا (نہ کہ دونوں کا) تو اس مدعی سے ان دونوں بچوں کا نسب ثابت ہو جائے گا اس لیئے کہ یہ دونوں ایک ہی نطفہ سے ہیں تو ان میں سے ایک کا نسب ثابت کرنے کی ضروریات ولوازم میں سے یہ ہے

---

[1] ناقابل نقض تصرفات کے بیان کرنے کے بعد ایسے تصرفات کو ذکر فرمانا شروع کیا۔ جن میں نقض اور ٹوٹنے کا امکان ہے۔ ۱۲ منہ

کہ دوسرے سے بھی مدعی کا نسب ثابت ہو جائے اور یہ اس بناء پر ہے کہ یہ توأمین وہ دو بچے (جو ایک بطن سے پیدا ہوں اس طرح) کہ ان دونوں کی ولادت میں چھ ماہ سے کم مدت ہو۔ تو ایسی صورت میں یہ بات قابل تصور نہیں ہو سکتی کہ دوسرے بچہ کا نطفہ بعد میں قرار پایا ہو اس لئے کہ کوئی حمل چھ ماہ سے کم ممکن نہیں ہے۔

اور جامع صغیر میں مذکور ہے۔ اگر کسی شخص کے قبضہ میں دو غلام توام ہوں جو اسی کے یہاں پیدا ہوئے ہیں۔ پھر بائع نے ان میں سے ایک کو فروخت کر دیا اس کے بعد مشتری نے اس کو آزاد کر دیا پھر بائع نے اس غلام کے متعلق جو اس کے قبضہ میں ہے۔ نسب کا دعویٰ کیا تو یہ دونوں اس کے بیٹے ہوں گے (اور دونوں سے اس کا نسب ثابت ہو جائے گا۔ اور مشتری کا اس بچہ کو آزاد کرنا باطل قرار دیا جائے گا۔ کیونکہ بائع کا نسب جب اس بچہ میں ثابت ہو گیا جو اس کے قبضہ میں ہے۔ اس بنا پر کہ علوق نطفہ اور دعوائے نسب اس کی ملک ہی میں واقع ہو رہا ہے (اس لئے کہ مسئلہ اسی صورت میں مفروض ہے۔ تو اس کے ذریعہ اصل کی حریت ثابت ہو جائے گی۔ تو اس حریت اصل کے ثابت ہو جانے سے لامحالہ دوسرے کا نسب بھی ثابت ہو جائے گا۔ اور حریتِ اصل یعنی اصلی آزادی یقیناً اس دوسرے بچہ میں موجود ہے۔ کیونکہ وہ دونوں توام (جڑواں) ہیں۔ جس سے یہ بات ظاہر ہو گئی۔ کہ مشتری کا اس بچہ کو خریدنا اور اس کو آزاد کرنا ایک ایسے محل پر واقع ہوا ہے جو اصل کے اعتبار سے حُر (آزاد) ہے۔ اس وجہ سے لامحالہ یہ تصرف باطل ہو گا۔ برخلاف اس صورت کے کہ ایک لڑکا ہو (تو مشتری کا اعتاق باطل نہیں ہوتا۔ کیونکہ اُس صورت میں عتق کا باطل ہونا لازم آتا قصداً بائع کے حق دعویٰ کو پیش نظر رکھتے ہوئے۔ (اور محض دعوائے نسب کے حق کو ملحوظ رکھتے ہوئے قصداً عتق جیسے ناقابل نقض تصرف کو باطل قرار دینا جائز نہیں ہے۔ اس وجہ سے وہاں مشتری کا اعتاق باطل نہیں ہوتا)، لیکن یہاں مشتری کا اعتاق باطل ہو رہا ہے۔ اس حریت کی متابعت

میں جو حریت اصل کے طور پر اس میں ثابت ہو رہی ہے۔ اور جس طرح کسی حرالاصل کو آزاد کرنا فعل لغو اسی طرح اس کو آزاد کرنا لغو ہوگا۔ جس میں حریت اصل کو شرعاً ثابت قرار دیا گیا اس وجہ سے ان دونوں صورتوں میں فرق ظاہر ہوگیا۔

اور اگر مسئلہ زیر بحث میں اصلی علوقِ نطفہ بائع کی ایک ملک میں نہ ہو تو جو بچہ (غلام) بائع کے پاس موجود ہے اس میں اس کا نسب ثابت ہو جائے گا۔ اور عقد بیع کو نہیں توڑا جائے گا کیونکہ (یہ دعوے اپنی ملکیت میں اس کی ولادت کا نہیں ہے (بلکہ یہ دعوے آزاد کرنے کا ہے اس لیئے کہ کوئی چیز اس صورت میں اس امر کے لیئے شاہد نہیں ہے کہ علوق نطفہ کا بائع کی ملک کے ساتھ انصال ہے۔ اس وجہ سے یہ دعوے صرف اس کے محل ولایت تک محصور و محدود رہے گا۔

فرمایا (امام محمدؒ نے) اور اگر کوئی بچہ کسی شخص کے قبضہ میں ہو اور اس نے یہ کہا کہ میرے فلاں غلام کا بچہ ہے۔ جو غلام باہر سفر پر ہے۔ پھر اس نے یہ کہا کہ یہ بچہ میرا بیٹا ہے تو یہ بچہ کبھی بھی اس شخص کا بیٹا نہیں ہو سکتا۔ اگرچہ وہ غلام اس بچہ کے لیئے اپنا بیٹا ہونے سے انکار کرے۔ اور یہ حکم امام ابو حنیفہ رحمہ اللہ کے نزدیک ہے۔ صاحبین رحمہ اللہ فرماتے ہیں اگر غلام نے انکار کر دیا تو وہ لڑکا (اس اقرار کرنے والے) مولے کا بیٹا ہوگا۔ اور اسی اختلاف پر وہ صورت محمول ہے۔ جبکہ اس نے یہ کہا ہو کہ یہ بچہ فلاں شخص کا بیٹا ہے۔ جو اسی کے فراش پر (یعنی نکاح سے) پیدا ہوا ہے۔ پھر اس کے بعد اس نے دعوے کیا اس کے نسب کا اپنے سے صاحبینؒ کی دلیل ہے کہ یہ اقرار جو غلام کی طرف اس لڑکے کے ثبوت نسب کا کیا) غلام کے رد کرنے سے رد ہو جاتا ہے تو صورت حال ایسی ہی ہو جائے گی کہ اقرار گویا واقع ہی نہیں ہوا ہے۔ اور نسب کا اقرار رد کرنے سے رد ہو جاتا ہے۔ اگرچہ نسب ایسی چیز ہے کہ جو ٹوٹنے کا احتمال نہیں رکھتا کیا تم نہیں دیکھتے ہو کہ اقرار نسب میں اکراہ جبر اور مذاق موثر ہوتا ہے (اور وہ اقرار جو بصورت اکراہ یا مذاق ہو وہ ناقابل اعتبار ہوتا ہے۔ نہ یہ کہ اکراہ و ہزل کو

لغو قرار دیتے ہوئے اقرار کو معتبر سمجھا جائے علہ تو یہ ایسا ہی ہو گیا جیسا کہ مشتری نے بائع کے مقابلہ میں یہ اقرار کیا کہ اس نے میری خریدکردہ (باندی یا غلام) کو آزاد کر دیا ہے۔ (یعنی قبل اس کے کہ وہ اس کی بیع کرے) جس کی بائع نے تکذیب کر دی۔ پھر اس کے بعد (خود) مشتری نے کہا کہ میں نے اس غلام کو آزاد کیا ہے تو (مشتری کا یہ قول معتبر ہوگا اور) ولاء اعتاق اسی مشتری کی طرف منتقل ہو جائے گا۔ تو مشتری کا سابق اقرار اس امر کے لیئے کہ بائع نے اس کو آزاد کر دیا ہے۔ بائع کے رد کرنے سے رد ہو گیا اسی طرح مسئلہ مذکورہ میں بھی غلام کے انکار کر دینے سے مولی کا سابق اقرار رد ہو جائے گا علہ اور دوسرے کے لیئے نسب کا اقرار جب رد ہو گیا تو اس کے بعد یہ صحیح ہو گا۔ کہ وہ اپنے لئے نسب کا دعویٰ کرے) برخلاف اس کے کہ اگر وہ فلاں غلام مولی کی تصدیق کر لیتا تو بعد مولے کا اپنے ثبوت نسب کا دعوے قابل سماعت نہ ہوتا)، کیونکہ ایسی صورت میں مولے ایک ایسے نسب کا دعویٰ کرتا جو دوسرے کے واسطے ثابت ہو چکا ہے۔ اور برخلاف اس صورت کے جبکہ غلام نہ تو مولے کی تصدیق کرتا اور نہ تکذیب کرتا (تو اس وقت بھی مولے کا دعوے نسب درست نہ ہوتا) اس لیئے کہ مولے کے اقرار کر لینے کی وجہ سے اس بچہ کے ساتھ اس غلام کا حق متعلق ہو چکا ہے۔ جس کے لیئے اقرار کیا گیا ہے اس بات کے پیش نظر کہ غلام مولے کے اس اقرار کی تصدیق کرے گا۔ تو اس بچہ کے نسب کا معاملہ ایسا ہو جائے گا جیسا کہ لعان کرنے والی عورت کے بچہ کا نسب ہو کہ لعان کرنے والے مرد کے علاوہ کسی

علہ چنانچہ اگر کسی شخص کو مجبور کیا گیا کہ اس غلام کے متعلق اپنا بیٹا ہونے کا اقرار کرے اس پر اس شخص نے مجبور ہو کر اقرار کر لیا تو وہ اس شخص کا بیٹا نہیں ثابت ہو گا۔ علی ہذا القیاس مذاقاً اگر ایسا کہا تو بھی نسب ثابت نہ ہو گا۔ ۱۲

علہ اصل مسئلہ سے متعلق ہے۔ یعنی زیر بحث مسئلہ میں اگر غلام مولیٰ کے اس اقرار کی تصدیق کر لیتا تو اس کے بعد پھر مولیٰ کے لیئے کوئی امکان نہ تھا۔ وہ اپنے سے ثابت النسب ہونے کا دعوے کرتا۔ ۱۲ منہ

اور سے اس کا نسب ثابت نہیں ہوتا ہے۔ کیونکہ مرد لاعن (یعنی وہ شخص جو اپنی بیوی کے بالمقابل لعان کر رہا ہے) اس کے لیئے یہ ممکن ہے۔ وہ اپنے آپ کو جھٹلا دے اپنی بیوی پر تہمت زنا کے معاملہ میں اور جس وقت وہ اپنے متعلق یہ کہہ دے گا کہ میں نے اپنی بیوی پر جھوٹ بہتان لگایا ہے۔ بلا تردد اس بچہ کا نسب اس شخص سے ثابت ہو جائے گا۔ جس طرح کہ علاقہ نکاح سے ہر بچہ زوجین سے ثابت النسب)

امام ابوحنیفہ رحمہ اللہ کی دلیل یہ ہے کہ نسب (بالاتفاق) ایسی چیز ہے کہ اس میں نقض اور ٹوٹنے کا احتمال نہیں ہے۔ بعد اس کے کہ وہ ثابت ہو چکا ہو۔ اور ایسی چیز (کہ جو قابل نقض نہ ہو) اس کا اقرار کرنا بھی ایسا ہی ہوتا ہے۔ کہ وہ رد کرنے سے رد نہیں ہوتا (اور ٹوٹنے کا احتمال نہیں رکھتا اس وجہ سے یہ اقرار (زیر بحث مسئلہ میں) باقی رہا (اور جب اقرار باقی رہا) تو نسب کا دعوئے کرنا ممتنع اور باطل ہو گیا۔ (لہذا مولے کا یہ دعوی نسب صحیح نہ ہو گا۔ بعد اس کے کہ وہ یہ اقرار کر چکا تھا کہ یہ میرے فلاں غائب غلام کا بیٹا ہے۔) اس شخص کی طرح جس نے کسی شخص پر ایک چھوٹے بچہ کے نسب کی شہادت دی پھر اس کی گواہی کسی تہمت کی وجہ سے رد کر دی گئی اس کے بعد (خود) اس گواہ نے اس بچہ کے نسب کا اپنے لیئے دعوئے کر دیا (تو گواہ کا یہ دعوئے اپنے لیئے صحیح نہ ہو گا۔) اور اسی وجہ سے کہ اس اقرار کر لینے کی وجہ سے اس شخص کا حق متعلق ہو گیا ہے جس کے لیئے اقرار کیا گیا ہے۔ اس مقرلہ کی تصدیق کا اعتبار کرتے ہوئے (کہ وہ بظاہر اس اقرار کی تصدیق کر لے گا) یہاں تک کہ اگر وہ تکذیب کے بعد بھی تصدیق کرے تب بھی اس بچہ کا اسی سے نسب ثابت ہو گا جس کے لیئے قرار کیا گیا ہے۔ اور اسی طرح (یعنی جس طرح کہ اس اقرار سے مقرلہ کا حق متعلق ہو چکا ہے) اس اقرار کے ساتھ بچہ کا حق بھی متعلق ہو گیا ہے۔ تو اس چیز کے پیش نظر مقرلہ کے رد کرنے سے بھی یہ اقرار رد نہ ہو گا۔ اور ولاء اعتاق کا مسئلہ (جو کہ صاحبین رح نے اپنے مسلک کے لیئے بطور نظر بیان کیا ہے) خود اسی اختلاف پر مبنی ہے (کہ امام صاحب کے نزدیک ولا مشتری کی طرف نہیں

لوٹے گا اور اقرار سابق باقی رہے گا) اور اگر تسلیم بھی کر لیا جائے کہ (ولاء مشتری کی طرف لوٹ آئے گا) تو ولاء ایسی چیز ہے کہ کوئی زائد قوی چیز (اس کے بالمقابل۔) پیش آجانے سے باطل ہو جاتا ہے۔ جیسے ماں کی جانب سے باپ کی قوم کی طرف حق ولا کو کھینچ لانے والے امر کے پیش آجانے سے حق ولاء کھینچ آتا ہےعلہ۔ اور حال یہ ہے۔ کہ یہاں بھی ولاء موقوف پر اس سے زائد قوی امر عارض ہو رہا ہے۔ اور وہ مشتری کا یہ دعوے کرنا ہے کہ خریدکردہ غلام میں نے آزاد کر کیا ہے۔ لہذا اس قوی امر سے وہ ولاء باطل ہو جائے گا۔ جو موقوف تھا۔ (یعنی بائع کے لیئے حق ولاء) برخلاف نسب کے مسئلہ کے (کہ وہ ٹوٹنے کا احتمال نہیں رکھتا) جیساکہ بیان ہو چکا (اس بنا پر دونوں صورتوں میں فرق ظاہر ہو گیا اور اس تقدیر پہ کہ ہر دو صورت مختلف ہیں۔ ایک کو دوسرے کی نظیر بنانا درست نہ ہوا اور نیز اس لیئے کہ امام ابو حنیفہؒ کے نزدیک قانون یہ ہے۔ کہ اقرار نسب کسی حال میں نہیں ٹوٹتا ہے) لہذا امام ابو حنیفہ رح کے ضابطہ پر یہ اقرار (کہ یہ بچہ فلاں غائب غلام کا بیٹا ہے۔) ایک حیلہ اور تدبیر بن سکتا ہے۔ (عقد بیع کی حفاظت کے لیئے) اس شخص کے بارہ میں جو ایک غلام صغیر کو فروخت کرے اور اس کو یہ خوف ہو کہ بیع کے بعد ایسا نہ ہو کہ وہ بیٹا ہونے کا دعوے کرے (تو بیع ٹوٹ جائے گی۔) اس لئے وہ بیع دوسرے شخص کے لئے نسب کا اقرار کر کے اس دعوے کو قطع

علہ جر ولاء کی صورت یہ ہے کہ کسی شخص نے اپنی باندی آزاد کی جس کے بعد اس آزاد شدہ باندی نے زید کے غلام سے نکاح کر لیا جس سے اولاد ہوئی تو اولاد کا حق ولاء اپنی ماں کے تابع ہو کر اپنے آزاد کرنے والے کے لیئے ثابت ہوگا۔ تو یہ حق ولاء ماں کی جانب ہوا۔ اب اگر اس کے بعد وہ غلام یعنی اس آزاد شدہ باندی کا خاوند آزاد کر دیا گیا۔ تو اولاد کے ولاء کو یہ اپنی طرف کھینچ لے گا۔ جس سے یہ ثابت ہوا۔ کہ ولاء قوی جو یہاں باپ کا ہے۔ ولاء ضعیف پر واقع ہونے کی سے۔ ولاء ضعیف کو توڑ کر اپنی طرف کھینچ لیتا ہے۔ ۱۲ منہ

کر دیتا ہے۔ (غرض یہ کہ جب یہ اقرار رد نہیں ہوگا خواہ مقرلہ تصدیق کرے یا تکذیب کرے یا سکوت اختیار کرے اور علی حالہ یہ اقرار باقی رہے گا۔ تو بعد میں کسی طرح اس مولی کا نسب کا دعویٰ صحیح نہ ہوگا۔ شمس الائمہ سرخسیؒ فرماتے ہیں۔ ایسی تدبیر جو تمام آئمہ کے قول پر جاری ہو سکے یہ ہے کہ بائع یہ اقرار کرے کہ یہ فلاں میت کا بیٹا ہے تو ظاہر ہے کہ ایسی صورت میں کوئی تکذیب کا امکان نہیں تو صاحبینؒ کے قول پر بھی اس کے بعد مقر کا دعویٰ صحیح نہ ہوگا۔)

فرمایا (امام محمدؒ نے) اور اگر کوئی بچہ کسی مسلمان اور نصرانی کے قبضہ میں ہے۔ نصرانی شخص یہ کہتا ہے کہ میرا لڑکا ہے اور مسلمان یہ کہتا ہے کہ وہ میرا غلام ہے تو (از روئے قضاء یہ فیصلہ ہوگا کہ) وہ نصرانی کا لڑکا ہوگا اور آزاد ہوگا (یہ کہ اس کو مسلمان کا غلام قرار دیا جائے) کیونکہ اسلام کی جانب کو (بلاشک ہر جگہ) ترجیح دی جاتی ہے۔ لیکن مرجح ہونے کے واسطے تعارض کی ضرورت ہے۔ اس لئے کہ بغیر تعارض ترجیح ممکن نہیں ہے) اور (یہ ظاہر ہے کہ یہاں) کوئی تعارض نہیں ہے۔ (کیونکہ تعارض دو چیزوں کے درمیان مساوات کو مقتضی ہے اور اور اسلام و غلامی کے درمیان کوئی مساوات نہیں ہے۔) اور رہا یہ امر کہ مسلمان کا غلام قرار دینے کے بجائے اس بات کو کیونکر ترجیح دی گئی کہ وہ نصرانی کا لڑکا۔ اور حر قرار دیا جائے تو یہ اس بنا پر کہ (بچہ کی مصلحت اور اس پر شفقت اس میں زائد اور کامل ہے۔ کیونکہ فی الحال تو وہ آزادی کا شرف اور فضیلت حاصل کرے گا۔ اور انجام کار وہ اسلام کی سعادت سے بھی مشرف ہو جائے گا (حق تعالےٰ شانہ کی دلائل وحدانیت میں غور و فکر کر کے) کیونکہ دلائل وحدانیت ظاہر و روشن ہیں (اس وجہ سے انجام کار اس کے اسلام لانے کی توقع ہے) اور اس کے برعکس میں (کہ مسلمان کا غلام قرار دیا جائے) اس کے اسلام کا تبعاً حکم لگانا ہوگا (اس کو مسلمان کا غلام بنا کر اور حریت سے ہمیشہ کے لیئے) محرومی ہوگی کیونکہ حریت کا حاصل کرنا اس کی قدرت میں نہیں ہے (برخلاف اس کے اسلام اختیار کرنا اپنی نظر و فکر سے اس کے لیے ممکن ہے۔ اس لئے مصلحت اور خیر اسی میں ہے۔ کہ بجائے مسلمان کا غلام قرار دینے کے نصرانی

کا لڑکا اور حر قرار دیا جائے۔)

اور اگر مسلمان اور نصرانی دونوں کا دعوے اس بچہ کے متعلق بیٹا ہونے کا ہو تو مسلمان اولیٰ ہوگا (کہ اس کی ساتھ اس کا نسب ثابت کیا جائے) اسلام کو ترجیح دیتے ہوئے اور نیز یہ کہ اس میں بچہ کے لیئے مصلحت اور شفقت بھی زائد اور کامل ہے۔

فرمایا (امام محمد رحمہ نے) اور اگر کسی عورت نے دعوے کیا کہ یہ بچہ میرا لڑکا ہے تو اس کا دعویٰ جائز نہ ہوگا تاوقتیکہ ایک عورت اس کی گواہی نہ دیدے یہ بچہ اسی عورت سے پیدا ہوا ہے مسئلہ کا مفہوم یہ ہے کہ) یہ عورت دعویٰ کر رہی ہے نسب کے عائد اور لازم کرنے کا دوسرے پر (یعنی شوہر پر) اس وجہ سے اس مدعیہ کی بغیر حجت اور بینہ کے تصدیق نہیں کی جائے گی۔ برخلاف مرد کے دعویٰ کے (کہ اس کے دعوے کے ثبوت کے واسطے کسی گواہی کی ضرورت نہیں ہے۔ کیونکہ وہ اپنے ہی اوپر نسب کو عائد و لازم کر رہا ہے۔ پھر یہ کہ اس بارہ میں) ایک عورت قابلہ (یعنی دائی) کی گواہی کافی ہے کیونکہ ضرورت تو صرف بچہ کو متعین کرنے کی ہے (کہ اس بچہ کی ولادت اس مدعی عورت سے ہوئی ہے (جس کے واسطے قابلہ کی گواہی کافی ہے۔)

اور رہا بچہ کا نسب ثابت ہونا وہ تو فراش نکاح سے ہے۔ جواب بھی قائم ہے (اور وہ اپنی جگہ ایک حجت اور کامل ثبوت ہے۔) اور یہ بات سند صحیح سے ثابت ہے کہ نبی کریم صلی اللہ علیہ وسلم لہ نے ولادت کے معاملہ میں قابلہ کی شہادت قبول فرمائی۔

اور اگر وہ دعویٰ کرنے والی عورت معتدہ ہے۔ تو ضروری ہے کہ حجت تامہ اور ثبوت کامل پیش کرے امام ابوحنیفہ رحمہ اللہ کے نزدیک۔ (خواہ عدت طلاق ہو یا عدت وفات) اور یہ مسئلہ کتاب الطلاق میں تفصیل سے گزر چکا ہے۔

لہ حذیفہ رضی اللہ عنہ سے مروی ہے کہ نبی کریم صلی اللہ علیہ وسلم نے معاملہ ولادۃ میں ایک قابلہ (دائی) کی گواہی قبول فرمائی ۱۲ (زیلعی) ۱۲ منہ ٭

اور اگر وہ عورت نہ منکوحہ ہو اور نہ معتدہ ہو تو (اس بارہ میں) مشائخ رحمہم اللہ نے یہ فرمایا کہ نسب (محض) اس کے قول ہی سے ثابت ہو جائے گا اس لیئے کہ اس کے دعویٰ میں الزام نسب صرف اپنی ہی ذات پر ہے۔ نہ کہ کسی غیر پر (اور ایسی صورت میں کہ کسی دعوے سے دوسرے پر کوئی امر عائد اور لازم نہ ہوتا ہو محض مدعی کا قول معتبر ہوتا ہے۔)

اور اگر اس مدعی عورت کا شوہر موجود ہو اور اس عورت نے یہ ظاہر کیا کہ یہ بچہ اس کا اسی شوہر سے ہے اور شوہر نے اس عورت کی تصدیق کر دی تو یہ بچہ ان دونوں کا لڑکا ہوگا۔ اگرچہ کوئی عورت اس کی گواہی نہ دے۔ کیونکہ اس کے شوہر نے خود اس بچہ کے نسب کا اپنی ذات پر التزام (اور ذمہ داری کو عائد) کر لیا ہے۔ تو اس چیز نے حجت و ثبوت کے پیش کرنے سے مستغنی کر دیا۔ (اور ضرورت نہ رہی کہ اس کو کسی گواہی کے ذریعہ ثابت کیا جائے۔)

اور اگر وہ بچہ دونوں کے قبضہ میں ہے اور شوہر نے یہ دعوے کیا کہ وہ اس کا لڑکا ہے۔ اس عورت کے علاوہ دوسری عورت سے اور عورت نے دعوے کیا کہ یہ اس کا بیٹا ہے اس شوہر کے سوا دوسرے شوہر سے (جس سے مثلاً یہ عورت مطلقہ ہو یا اس کی وفات ہو چکی ہو) تو یہ بچہ دونوں کا بیٹا ہوگا۔ کیونکہ ظاہر حال اس پر دلالت کرتا ہے۔ کہ یہ بچہ دونوں کا ہو اس بنار پر کہ یہ بچہ دونوں کے قبضہ میں ہے۔ اور دونوں کا تعلق نکاح بھی فی الحال دونوں کے درمیان قائم ہے۔ پھر اس کے باوجود (ہر ایک کا یہ کہنا کہ یہ اس کے علاوہ دوسرے سے ہے۔ گویا) ارادہ کرنا ہے۔ دوسرے کے حق کو باطل کرنے کا لہذا اس معاملہ میں اس کی تصدیق نہ کی جائے گی۔ اور یہ مسئلہ نظیر ہے اس مسئلہ کی کہ ایک کپڑا دو شخصوں کے ہاتھ میں ہے۔ اور ہر ایک ان میں سے یہ کہتا ہے کہ یہ کپڑا میرے اور ایک اور شخص کے درمیان مشترک ہے جو اس دوسرے شخص کے علاوہ ہے جس نے کپڑا پکڑ رکھا ہے۔ تو ایسی صورت میں یہ کپڑا ان

دونوں قابضوں ہی کے درمیان مشترک ہونے کا فیصلہ کر دیا جائے گا۔ مگر اتنا ضرور فرق ہے۔ کہ کپڑے کے مسئلہ میں وہ غیر شخص جس کے لیئے اقرار کیا گیا اس شخص کے حصہ میں شریک ہو جائے گا۔ جس نے اس کے لیئے اقرار کیا ہے۔ کیونکہ یہ محل ایسا ہے۔ کہ شرکت کی صلاحیت رکھتا ہے۔ اور اس مسئلہ نسب میں وہ دوسرا جس کے لیئے (بیٹا ہونے کا) اقرار کیا گیا وہ اقرار کرنے والے کے حق میں داخل نہیں ہوگا۔ اس لیئے کہ نسب میں شرکت کا احتمال اور امکان نہیں ہے۔ (جیساکہ ظاہر ہے۔)

فرمایا (امام محمد رحمہ اللہ نے) اور اگر کسی شخص نے کوئی جاریہ خریدی۔ پھر اس باندی نے۔ بچہ جنا درانحالیکہ وہ اس مشتری کے یہاں ہے۔ (اسی سے) پھر اس باندی پر کسی شخص نے اپنا حق (یعنی مملوک ہونا۔) ثابت کر دیا تو باپ اس بچہ کی قیمت کا ضامن ہوگا (مستحق کے لیئے) اس دن کی قیمت کا تاوان جو خصومت کا دن ہے۔ کیونکہ یہ بچہ ولد مغرور ہے۔ اور ولد مغرور اپنی قیمت کے ساتھ آزاد ہوتا ہے۔ کیونکہ مغرور (اصطلاح شریعت میں وہ شخص ہے۔ جو شخص کسی عورت سے وطی کرے اس اعتماد اور بھروسہ پر کہ اس عورت پر اس کو ملک یمین یا ملک نکاح حاصل ہے (یعنی وہ عورت اس کی مملوکہ یا منکوحہ ہے) پھر وہ عورت اس مرد سے بچہ جنے جس کے بعد اس عورت پر کسی دوسرے کا استحقاق ثابت ہو جائے (مثلاً بائع نے دھوکہ سے غیر مملوکہ باندی اس کے ساتھ فروخت کر دی یا کسی وکیل بالنکاح نے دھوکہ سے غیر کی منکوحہ سے اس کا نکاح کر دیا۔ پھر یہ ثابت ہوا کہ یہ غیر کی مملوکہ یا منکوحہ ہے۔ تو اس شخص کو مغرور یعنی دھوکہ دیا ہوا اور اس کے بچہ کو ولد المغرور کہا جاتا ہے۔) اور ولد مغرور بقیمت آزاد ہوتا ہے۔ اجماع صحابہ رضؓ سے اور اس مسئلہ میں قرن صحابہ اور سلف سے کوئی اختلاف نہیں ہے عمر فاروق رضی اللہ عنہ اور حضرت علی رضی اللہ عنہ سے اسی طرح فیصلہ نقل کیا گیا ہے[1]

---

[1] تفصیل کے لیئے شروح ہدایہ اور نتائج الافکار کی مراجعت فرمائی جائے۔ ۱۲

اور نیز اس لیے بھی (ضمان لازم ہوگا۔) کہ دونوں جانب (یعنی بچہ کے باپ اور مدعی۔) کی مصلحت کا ملحوظ رکھنا بھی ضروری ہے۔ اس وجہ سے لڑکے کو حرّالاصل قرار دیا جائے گا باپ کے حق میں اور رقیق (یعنی مملوک) قرار دیا جائے گا۔ اس کے مدعی کے حق میں تاکہ جانبین کا لحاظ اور رعایت ہو سکے۔ (جس کی تفصیل اسطرح ہے)، پھر یہ کہ یہ بچہ اپنے باپ کے قبضہ میں ہے اس طور سے کہ اس میں اس باپ کی کوئی تعدی اور ظلم نہیں ہے۔ لہٰذا وہ اس کی قیمت کا ضامن نہ ہوگا۔ مگر صرف اس بچہ کو روکنے کی وجہ سے جیسے کہ مغصوبہ باندی کے بچہ کے معاملہ میں (کہ روکنے کے باعث ضمان عائد ہوتا ہے) اسی وجہ سے قیمت وہ اعتبار کی جاتی ہے جو خصومت کا دن ہو کیونکہ خصومت کا دن ہی روکنے کا دن ہے۔ (ظاہر ہے۔ کہ خصومت سے قبل منع اور یہ روکنے کا مفہوم متحقق ہی نہیں ہوتا۔ یہی وجہ ہے۔ اگر وہ بچہ خصومت سے قبل مر جائے تو باپ پر کوئی چیز لازم نہ ہوگی (اس کے تاوان میں)، کیونکہ منع ہی نہیں پایا گیا ہے۔

اور اسی طرح باپ پر کچھ لازم نہ ہوگا۔ اگر وہ ولد مغرور مر گیا اس حال میں کہ اس نے کچھ مال چھوڑا (میراث کے طور پر) کیونکہ میراث بچہ کا بدل اور عوض نہیں ہے اس لیے کہ وہ مال میراث ہو چکا ہے۔ جو اس کے باپ کا حق ہے۔ اس کے حرّالاصل ہونے کی وجہ سے باپ کے حق میں۔

اس بنا پر باپ اس مال کا وارث ہوگا (جیسے کہ ہر باپ اپنے بیٹے کے مال کا وارث ہوتا ہے۔ نہ یہ کہ اس کے عوض میں وہ مال مدعی کو بطور تاوان دیدیا جائے) اور اگر باپ اس ولد المغرور کو قتل کر دے تو اس کی قیمت کا ضامن ہو جائے گا۔ کیونکہ اس صورت میں باپ کی طرف سے رکاوٹ پائی گئی ہے (اور باپ منع اور رکاوٹ کے باعث ضامن ہے نہ کہ بالذات اس کے کسی عمل کے باعث اس پر کوئی ضمان لازم ہو رہا ہو۔ اور اسی طرح (باپ ضامن ہوگا) اگر اس ولد مغرور کو کسی دوسرے نے قتل کر دیا۔ اور باپ نے اس کی دیت لے لی تو بچہ کی دیت اور بدل کا باپ کے پاس سالم رہنا گویا کہ خود اس بچہ کا اس کے پاس سالم رہنا ہے۔ اور اس کے بدل کا روکنا (معنیً)، بچہ کو روکنا ہے۔ اس لیے

وہ اس کی قیمت کا ضامن ہوگا۔ جیسا کہ باپ اس کی قیمت کا ضامن ہوتا جبکہ یہ بچہ زندہ ہوتا (اور اس کو اس کے مدعی اور مستحق سے روکتا تو ضمان عائد ہوتا۔

اور اس صورت میں کہ باپ مدعی کو بچہ کی قیمت کا ضمان دیدے) یہ مشتری مغرور اس بچہ کی قیمت کا بائع سے رجوع کرے گا۔ کیونکہ بائع (اپنے عقد بیع کے مقتضی سے ضامن تھا مبیع کی سلامتی کا عیب سے اور اس سے بڑھ کر اور کیا عیب ہوگا۔ کہ وہ شئ دوسرے کی مملوک نکل آئی) جس طرح ہر مشتری رجوع کرتا ہے اس مبیع کی قیمت کا جو دوسرے کی مستحق نکل آئے بخلاف عقر کے یعنی شبہہ کی صورت میں کسی عورت سے وطی کر لینے پر جو معاوضہ بطور مہر مثل واطی کو ادا کرنا پڑے تو اس صورت سے فیصلہ تفریق یا اس امر کی وضاحت ہو جانے کی وجہ سے کہ منکوحہ کے شبہہ میں غیر منکوحہ سے وطی کی گئی ہے۔) یہ شخص اس ادا کردہ عوض کا رجوع نہیں کرے گا کیونکہ یہ عقر اس واطی پر لازم ہوا ہے عورت سے منافع سے حاصل کرنے کی بدولت تو جو کچھ تاوان منافع کے عوض ادا کیا گیا اس کے رجوع کا کوئی حق نہیں اس لیے یہ مشتری اس عقر کا اپنے بائع سے رجوع نہیں کرے گا۔ (واللہ اعلم بالصواب)

